OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DEL ORDEN MORAL

4ª EDICIÓN CORREGIDA Y AUMENTADA

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Índice General

ÍNDICE GENERAL I

A. PRÓLOGO 1

A.1. PRÓLOGO DE TOMÁS D. CASARES, A LA PRIMERA EDICIÓN 1
A.2. ADVERTENCIAS DEL AUTOR A LA SEGUNDA EDICIÓN 3
A.3. PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN 4
A.4. PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN 7
A.5. DEDICATORIA 8

0. INTRODUCCIÓN 9

0.1. EL FRACASO DE LA MORAL ANTI-INTELECTUALISTA Y ANTI-METAFÍSICA. NECESIDAD DE ESTRUCTURAR LA ÉTICA SOBRE UNA BASE INTELECTUAL-METAFÍSICA 9

1. CAPÍTULO I - NOCIONES PRELIMINARES. LOS FUNDAMENTOS ÚLTIMOS DEL ORDEN MORAL. VALOR OBJETIVO DE LA INTELIGENCIA, EL SER, EL FIN O BIEN, LA NATURALEZA 14

1.1. RAZONES DE ESTE CAPÍTULO 14
1.2. FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LA INTELIGENCIA. CONTRADICCIÓN INTERNA DE TODO SISTEMA ANTI-REALISTA. EL SER, SOSTÉN DE TODA ACTIVIDAD INTELECTUAL 14
1.3. VALOR ONTOLÓGICO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS 15
1.4. LA INTELIGENCIA, ÚNICA FACULTAD CAPAZ DE CAPTAR EL SER Y LOS VALORES 17
1.5. EL SER EN LA BASE DE LA ÉTICA 18
1.6. EL CONCEPTO Y ANALOGÍA DEL SER 18
1.7. LAS PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL SER: UNIDAD, VERDAD Y BONDAD 20
1.8. LA BONDAD TRASCENDENTAL DEL SER 21
1.9. COINCIDENCIA DE LOS CONCEPTOS DE SER Y BONDAD 22
1.10. EL BIEN Y EL FIN. CAUSALIDAD DEL FIN Y SU PRIMACÍA EN EL ORDEN CAUSAL 22
1.11. NECESIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LA CAUSA FINAL EN TODO PROCESO CAUSAL 23
1.12. INTERVENCIÓN NECESARIA DE LA INTELIGENCIA EN TODA CAUSA FINAL. COROLARIO: SUPREMACÍA DE LO ESPIRITUAL EN EL UNIVERSO 24
1.13. DOBLE ORDENACIÓN HACIA EL FIN; ACTIVA Y PASIVA; Y DOBLE TENDENCIA: NATURAL Y COGNOSCITIVA 25
1.14. LA NATURALEZA, EJECUCIÓN Y EXPRESIÓN DEL FIN DE LAS COSAS 26
1.15. LA FORMA PRINCIPIO DETERMINANTE DE LA NATURALEZA, Y FUENTE DE SU ACTIVIDAD Y EXPRESIÓN DE SU FIN 27
1.16. CORRESPONDENCIA DE LA NATURALEZA O FORMA CON EL FIN, COMO SU INSTRUMENTO Y EJECUCIÓN EN EL ORDEN EFICIENTE 28
1.17. LA SERIE INFINITA DE FINES ES IMPOSIBLE. NECESIDAD DE UN ÚLTIMO FIN 29
1.18. EL ÚLTIMO FIN, CAUSA DE TODA ACTIVIDAD Y AUN DEL MISMO SER CREADO 31
1.19. EL ÚLTIMO FIN ES LA RAÍZ DEL PARALELISMO ARMÓNICO DEL ORDEN ESPECULATIVO Y PRÁCTICO DE LA ACTIVIDAD HUMANA 32

A. Prólogo

A.1. Prólogo de Tomás D. Casares, a la Primera Edición

Hubo en el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX y de los comienzos del actual una acentuada predilección por los estudios morales. Sin embargo, probablemente sea esa una de las épocas más infecundas en esta disciplina filosófica, una de aquellas en que la especulación ética voló a más bajo vuelo. No sé si, salvo algunas inaestigaciones históricas sobre el comportamiento -y estas mismas continuamente expuestas a la desviación proveniente de considerar que el hecho está justificado por haberse dado como tal, lo que les cerró a esos investigadores la visión del sentido fundamental de los procesos historiados-, queda de aquello otra cosa que la prueba de lo funesto que es tratar a la ética con prescindencia de la metafísica.

Es aleccionador que el propósito de hacer descender a la ética de lo que se consideraba la nebulosidad abstracta de lo metafísico para situarla en el orden de lo concreto y comunicarla con la realidad positiva de la conducta humana que debe regir, haya concluido suscitando esa laxitud del criterio moral que es el fruto de un radical escepticismo con respecto a la razón de ser de la dirección señalada a la conducta por esos intentos de moral autónoma y positiva. Es aleccionador, porque es la revancha del sentido común. Cuando éste opera con auténtica espontaneidad intuye de inmediato que la sujeción insuperable de la inteligencia a los primeros principios es como la refracción en esta última de la sujeción del ser a ellos.

El sentido común concluye exigiendo siempre que el entendimiento fundamental de cualquier orden de la realidad que le sea propuesta corno verdadero y rechine su adhesión corresponda a la estructura de lo real que los primeros principios expresan. Es posible que, librado a sus propias fuerzas, no alcance a discernir la respuesta exhaustiva; pero que la respuesta no es exhaustiva, porque no corresponde a la realidad es, concluye, con más o menos claridad, por discernirlo siempre. Es a merced de ello que se produce la disolución de toda actitud mental y espiritual que no esté sostenida por una genuina doctrina del ser.

Esto se evidencia de una manera muy particular cuando se trata de teorías y directivas morales. Podrá decirse que la sensibilidad espiritual es más aguda a su respecto porque el hombre ve de inmediato que le va en ello su destino. Y si bien es cierto que el ímpetu de la libertad -movimiento en cuya raíz está, sin duda, una exigencia fundamental de la naturaleza humana; induce a acoger toda teoría moral que lo favorezca, y es esa apetencia informe lo que hace que el error radical de las doctrinas éticas de la pura autonomía pase, de primera intención, desapercibido; a poco andar poco, para lo que es una época en la historia el espíritu humano reacciona al borde del vacío y trata de poner la apetencia de la libertad en el orden de la apetencia del ser.

La distinción entre el bien y el mal -y toda la ética se resume en el principio que manda hacer el bien y evitar el mal, principio vaciado de su riquísimo contenido por la desvinculación de la ética con respecto a la metafísica- no es otra cosa que la distinción del ser y el no ser. Si esta distinción no fuese real, el orden del pensamiento y el de la realidad no responderán al principio de no contradicción. Y sin él no hay pensamiento, porque lo son de la realidad. De ahí que el pensamiento sea la realidad misma, no por cierto en el sentido idealista, sino en el de que conocer es ser lo conocido, según el modo de la inteligencia -que es el modo de la existencia intencional-. Bien y ser, por una parte; mal y privación de ser, por otra, se identifican. Considerarse no obligado a evitar la privación de ser, no obligado a no ser, es querer evadirse de otro primer principio: el de razón de ser. Todo lo que es y todo lo que acaece tiene una razón de ser. Querer el no ser por el no ser mismo es tan imposible como querer y no querer al mismo tiempo y bajo la misma relación.

Y es por el camino de esta consideración metafísica y no puramente moral, que el hombre alcanza todo el sentido de su deber .v halla la confortación vitalizante de la voluntad de cumplirlo. Es primero la comprensión de la objetividad de su destino, es decir, de que hay un destino de su humana naturaleza impuesto por ser ésta lo que es; es el destino propio de su ser que, como tal, hállase encima de todo arbitrio individual, tanto que en él está la ley que rige el ejercicio recto de todo arbitrio Y es, por fin, la visión de la trascendencia de ese destino, porque la suprema razón de ser de todas las cosas, y, por ende, de la naturaleza humana, está

en el Ser Supremo, de cuya omnipotencia creadora proviene. Y la actividad espiritual propia del hombre, el conocimiento intelectual y la apetencia voluntaria, lo encamina, naturalmente, por donde lo exige ese destino suyo. Porque la tendencia de la voluntad hacia el bien es un movimiento iluminado por el discernimiento intelectual de la razón del bien, esto es, por un juicio sobre la educación del objeto de la apetencia con una exigencia esencial del propio ser. Y la posibilidad de una satisfacción que podríamos llamar entrañable de esa apetencia está en la posesión inmaterial del objeto que el discernimiento de la razón de bien le procura a la voluntad. Amar el bien es procurar la incorporación de lo bueno al propio ser o la incorporación del propio ser al bien en sí (del modo posible en la comunicación de lo relativo con lo absoluto), en razón de aquello por lo cual es bueno. La medida del verdadero amor no la da el movimiento subjetivo del que ama, sino la excelencia cualitativa de lo amado. Excelencia con la cual comunica él sujeto en esta posesión inmaterial que es el acto del conocer, en cuanto existencia intencional de lo conocido en la inteligencia que conoce, y que se termina en la integración del propio ser por el bien conocido, mediante el acto propio de la voluntad, que hace de esta presencia abstracta del bien un enriquecimiento ontológico del propio ser, tanto más perfecto cuanto más alto sea el grado de ser del bien querido. Por donde toda la vida humana, en cuanto tal, aparece ordenada, por obra de su estructura ontológica, a la posesión de Dios, mediante su conocimiento, en el amor.

Pero el hombre puede desbaratar esa estructura y malograr ese destino en ejercicio de su libertad. Podría decirse que toda la moral consiste en hacer a la libertad consciente de su responsabilidad. Consciente de ella y -lo que es tan grave como eso- capaz de asumirla, con la capacidad concreta de poner en cada caso la conducta a la altura del supremo destino del hombre. Lo cual no se obtiene con sólo predicárselo, esto es, con sólo reflexiones de moralidad, sino con la conciencia lúcida de la dignidad del propio ser[1]. Y esto requiere el entendimiento de la jerarquía de los seres, el cual se asienta ineludiblemente en el más hondo entendimiento que a la inteligencia humana le sea posible de la realidad y la esencia del ser en sí, de Aquel que dijo de Sí mismo: "Yo soy el que soy". Todo lo cual no es, evidentemente, sólo moral, sino moral comunicada con el ápice de la metafísica. Y es de esa comunicación que recibe toda su fuerza de moralidad.

No se trata de una comunicación que quede en la determinación abstracta de los fundamentos. Esa fundamentación es la que le da a la ética auténtico realismo. Porque el entendimiento de la razón de ser de la norma moral, en el sentido de correspondencia de ella con las exigencias esenciales del ser al cual es propuesta, da al mandato verdadera interioridad vital. La conducta recta es un Nacimiento del propio ser; es edificante en el sentido literal de la palabra porque contribuye a construir el propio ser, a levantarlo en la doble acepción de acrecentarlo y de irlo poniendo sobre sí mismo de modo que realiza cada vez mejor la semejanza con Aquel que lo creó a Su imagen.

No es esta, la de un breve prólogo, oportunidad de considerar el indispensable coronamiento religioso de la moral, punto que, por lo demás, el autor de esta tesis ha tratado en el capítulo IX. Sólo quiero decir que la recuperación del entronque de la moral con la metafísica le reconquista a la moral esa valorización de toda ella que, proviene de la intencionalidad religiosa que la penetra cuando, por el camino del ser, su especulación termina necesariamente en la contemplación del Ser subsistente.

Hay en el pensamiento filosófico contemporáneo algo que es como la contraprueba de que la verdadera ética se asienta en una metafísica y que de esa raigambre le viene su auténtico realismo y el vuelo trascendente a que he aludido. Me refiero a las corrientes que han traído una renovación de los estudios morales por el camino de la teoría de los valores; renovación que tiene el mérito cualesquiera sean las objeciones de fondo que deba hacérsele, de haber traído a esas investigaciones una preocupación y un sentido de lo concreto vital. Los procesos de la conducta han sido descompuestos en sus elementos constitutivos con una aguda penetración que descubre resquicios de ellos en los que no había reparado la investigación ética, como no fuera la casuística de la teología moral. Y esa anatomía está hecha sin comprometer su realidad vital; es como una vivisección. Se parte de la convicción de que al sentido profundo de cómo debe comportarse el hombre no se puede acceder sin ver en lo concreto cómo se comporta real y positivamente. Pero este escudriñamiento riguroso ha llevado en más de una ocasión a comprobaciones relativas a la más genuina esencia de la

[1] Y ni siquiera sólo con esto, sino con el auxilio de la Gracia.

naturaleza humana; lo cual está en las antípodas de esa esquematización abstracta de ella que hizo el iluminismo y también de esa reducción de su conocimiento a lo dado en la experiencia sensible, con lo cual quiso construir el positivismo su ciencia de las costuro tires. Ha llevado, en realidad, a un trabajoso redescubrimiento de la ontología tradicional. Y más de una vez, a despecho de la originaria intención vitalista, a una concepción trascendente de la vida humana, es decir, a la comprobación de que ésta no tiene en sí misma, y por sí misma, plenitud de sentido. Tan es así, que cada día se hace más manifiesta la posibilidad de una comunicación con la escolástica de estas direcciones del pensamiento contemporáneo. Es que en la entraña de la ontología escolástica hay un entendimiento de la realidad que, lejos de ser ese malabarismo de entes de razón que suele atribuírsele, es rigurosamente correspondiente a la concreta existencia de ella. De ahí el realismo de su ética. Quiero decir que ese realismo es el fruto de su fundamentación metafísica.

Creo, pues, que debe ser motivo de suma complacencia para la filosofía en la Argentina el estudio del P. Derisi, dedicado a demostrar esa dependencia desde todos los puntos de vista en que la inteligencia puede colocarse con respecto al objeto de la ética al considerar este problema preliminar y esencial de ella.

Muchos motivos me inhiben para hacer elogio alguno de este trabajo que, por lo demás, fue juzgado por el jurado respecto de la Facultad de Filosofía y Letras en términos de muy alto encomio. Un mérito, sin embargo, me sea permitido señalar: el de contribuir gallardamente a la recuperación de la filosofía tradicional con un esfuerzo de pensamiento puesto en la línea de cuestiones de tan actual vitalidad y sobre las cuales no hay, que yo conozca, trabajo ninguno de la integridad del que ha realizado el P. Derisi, como coronación de brillantes estudios demostrativos de una ejemplar vocación filosófica sobre la que ya no se trata de concebir sólo esperanzas, pues ofrece la madurada realidad que es esta tesis.

TOMAS D. CASARES

A.2. Advertencias del Autor a la Segunda Edición

Agotada a los pocos años de su aparición, volvemos a editar hoy, corregida y aumentada, esta obra, obligados a ello por la apremiante insistencia de nuestros lectores amigos, cuya actitud no ha dejado de conmovemos y llegarnos al alma.

Fruto de una meditación en los principios metafísicos-morales de Santo Tomás, la obra posee un carácter eminentemente constructivo, bien que no descuide la referencia y confrontación de aquéllos a los principales sistemas éticos contemporáneos. Con tal confrontación, a la par que se discierne críticamente los aportes y desvíos de éstos, se llega a aprehender en toda su profundidad y a apreciar en todo su valor la solidez, la armonía y, sobre todo, la verdad de la ética tomista.

Hemos corregido detenidamente y ampliado la obra en no pocos puntos. Sin embargo, a fin de no modificar la estructura y división de la primera edición, hemos conservado la misma numeración de capítulos y párrafos. Por eso, en la necesidad de profundizar y desarrollar extensamente algunos puntos, en lugar de introducir tales modificaciones en los párrafos correspondientes de la primera edición, hemos preferido incluirlas en dos nuevos capítulos, que van como c. III bis y c. IV bis, sin que por ello hayamos dejado de corregir y ampliar en cada página lo que hemos creído conveniente para una mayor exactitud y mejor inteligencia de la materia. Esos dos nuevos capítulos se refieren al Objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral y a Las dimensiones de la Persona y el ámbito de la Cultura. No escapará al lector la importancia que para el problema moral en sí mismo posee el primer tema, y la que tiene el segundo, principalmente con referencia a la Filosofía actual.

Tal vez hubiésemos debido añadir algo más sobre la Filosofía moral del existencialismo, la Filosofía dominante de la hora: Pero la rapidez con que envejecen sistemas de mayor consistencia que el existencialismo y que hace apenas ocho años, cuando escribíamos esta obra, estaban en boga, y a los cuales, por eso, nos referíamos en ella preferentemente (como a la axiología de M. Scheler), nos han hecho desistir de ello, pese a algunas breves alusiones, que no hemos podido henos de apuntar aquí y allí a tal posición, cuando la ocasión nos ha sitio propicia. También el existencialismo -cuya rápida difusión obedece más a motivos circunstanciales de índole psicológica, social y política; a la situación de crisis y angustia del hombre y del mundo actual, cuando no a razones literarias, y no siempre del mejor gusto y calidad, que a razones estrictamente filosóficas- declinará, y muy

pronto, minado por su propia y esencial endeblez doctrinaria. Nosotros, en cambio, deseamos dar a nuestro libro un valor de perenne actualidad, como la verdad metafísica en que se nutre. De aquí que casi todas las modificaciones de esta segunda edición --sobre todo las más amplias, como son las de los dos mencionados capítulos, pese a la actualidad de su tema, principalmente el referente a la Persona y a la Cultura- sean de índole eminentemente doctrinaria y constructiva más que erudición histórica y crítica de otros sistemas.

El Instituto "Luis Vives", de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, con el que estamos tan íntimamente vinculados, después de publicar otro libro nuestro sobre La filosofía del espíritu de Benedetto Croce, nos ha honrado por segunda vez al cobijar el prestigio de su nombre la segunda edición de esta obra, que, por las razones apuntadas, bajo muchos aspectos es un trabajo nuevo. Se nos ocurre pensar que le mueve a ello una afinidad espiritual con la doctrina del autor: la tesis aquí expuesta y desarrollada desde sus fundamentos metafísicos más hondos y contrapuesta, en toda su inconmovible solidez, a los sistemas éticos contemporáneos, no es otra, en sustancia, que la escolástico-tomista, que nutrió y plasmó, la grandeza de España del Siglo de Oro -más grande en la profundidad de su espíritu que en la extensión de su Imperio, "donde no se ponía sol"-, y que hoy, en su resurgimiento espiritual, es la que la vuelve a hacer grande.

Seminario Metropolitano Mayor San José, de
La Plata, en la Festividad de Santo Tomás de Aquino, 7 de marzo dé 1948.

A.3. Prólogo a la Tercera Edición

1. Hace más de veinte años apareció la primera edición de este libro. Quería poner en evidencia los fundamentos metafísicos sobre los que descansa el orden moral. Y como quiera que no hay verdadera Metafísica sin aprehensión del ser trascendente, y no hay acceso a tal objeto, sino por el camino de la inteligencia, la defensa de los fundamentos metafísicos del orden moral implica la defensa del valor o alcance de la inteligencia para develar y aprehender tal ser trascendente en sí mismo y en sus exigencias ontológicas.

Tal fue el fin que inspiró y la meta que se propuso alcanzar esta obra desde su primera redacción.

2. El Criticismo kantiano privaba a la inteligencia de tal alcance metafísico y, consiguientemente, intentaba instaurar una moral desarticulada del ser y del deber ser o exigencias normativas ontológicas, una moral autónoma, constituida por un a priori subjetivo de una ley puramente formal, que confiere necesidad y universalidad a los contenidos de la norma, y que exige irracionalmente los postulados de la Crítica de la Razón Práctica. La Ética kantiana despojaba, pues, de sus fundamentos metafísicos a la actividad moral, porque previamente habrá privado a la inteligencia del alcance de su objeto: el ser trascendente. Destituida de este contenido ontológico, la Ética quedaba reducida a una pura exigencia formal de la Razón Práctica, y por más que Kant se esforzara por mantener el valor de la rey moral, sin embargo, ella no podía ser sino una imposición de un a priori del sujeto, incapaz, por eso mismo, de obligar a éste con carácter absoluto. Se trata de una moral en que el deber se impone por el deber mismo de un modo ciego y sin fundamentación alguna trascendente al propio sujeto.

3. A la Ética puramente formal y subjetiva del "deber por el deber" de Kant, a la que con razón M, Scheler llama "farisaica"; opone éste una Ética material o fundada en los valores absolutos y trascendentes. Estos se revelan y son en un a priori no intelectivo ni formal, sino material -con contenido- y emotivo espiritual, dentro del cual el amor juega un papel preponderante.

La Moral axiológica de M. Scheler y de N. Hartmann significaron, en un momento, una reacción y una doble superación de la Moral formalista y subjetivista de Kant. En efecto, ella implica un intento de fundamentación de la Moral sobre contenidos o esencias valiosas -como la justicia, etc. que, además, son absolutas y trascendentes a la propia libertad de la persona, a la que imponen el deber también de un modo absoluto.

Sin embargo, tal noble esfuerzo de reconquista de una Moral reintegrada en sus fundamentos de esencias valiosas y trascendentes y, como tales, absolutas e independientes del sujeto, estaba otra vez destinado al fracaso, precisamente porque no habrá alcanzado el cimiento estrictamente metafísico; y no había alcanzado tal cimiento, porque no había logrado una sustentación intelectiva capaz de develar y aprehender el auténtico ser trascendente. El

bien, que no es sino el ser, en cuanto apetecible u objeto de la voluntad y, por ende, de la actividad libre, que ha de ser regulada moralmente corno se verá en el decurso de este libro-, ha sido sustituida y minimizada por una esencia valiosa, despojada de ser o bien trascendente propiamente tal; y tal despojo ha sido llevado a cabo, porque se ha pretendido alcanzar semejante esencia o valor no por vía intelectiva, sino por vía irracional de puro sentimiento o emoción, por espiritual que se la suponga. Vale decir, que el esfuerzo scheleriano de superación del formalismo subjetivista kantiano fracasa por no haber llegado a afianzarse en el ser o bien estrictamente trascendente de una auténtica metafísica, y no ha logrado tal fundamento por no haber llegado hasta el descubrimiento y aprehensión del valor como bien o ser apetecible, develable únicamente por el camino de la inteligencia.

Aunque ya en la primera edición nos habíamos referido a la Moral axiológica o de los valores, nos ha parecido oportuno introducir en esta tercera edición dos nuevos capítulos: uno sobre El Realismo Axiológico en la Filosofía Tomista y otro sobre La Esencia del Valor, que salvan los auténticos aportes de la Axiología, al reintegrarlos en sus genuinos fundamentos con la determinación del verdadero sentido de los valores y de sus exigencias morales, en una Ética cimentada en una Metafísica, sustentada a su vez en un Intelectualismo realista.

4. La verdad es que tales errores y otros que destituyen a la Moral de un sólido fundamento metafísico, tienen su origen en los albores de la Edad Moderna, en que se pierde el sentido de la aprehensión o asimilación intencional del ser trascendente del vigoroso Intelectualismo de Santo Tomás.

A tal Intelectualismo se opone, por un extremo, el Racionalismo de Descartes, el cual se continúa y agrava a través de Leibnitz, Malebranche y Espinosa, primero y después de Kant, a través del idealismo trascendental de Fichte, Schelling y Hegel hasta Gentile y Croce; Racionalismo, que comienza por desarticular la actividad de la inteligencia del ser trascendente con un conceptualismo constructivo de su objeto y que, en la sucesión de varios siglos, sigue gravitando en el Pensamiento filosófico contemporáneo y aun en los enemigos del mismo, que -tal el caso de Bergson, de Kierkegaard y otros existencialistas atacan el valor de la inteligencia, teniendo presente este conceptualismo desprovisto de ser; y, por el otro, el Empirismo de F. Bacon, de Locke, Berkeley y Hume, y del positivismo empirista del siglo pasado de Comte, Taine, Spencer y Stuart Mill y del neo-positivismo logicista contemporáneo, que se quedan con un objeto meramente sensible y fenoménico, negando el ser trascendente, objeto de la inteligencia y, con él, la inteligencia misma como facultad y actividad esencialmente superior e irreductible a la de los sentidos.

Por ambas sendas opuestas, del Racionalismo y del Empirismo -que recorren y dominan toda la Historia de la Filosofía Moderna hasta desembocar en la Contemporánea- se desvirtúa o se pierde del, todo el sentido de la verdadera naturaleza de la inteligencia, y, con ella, el ser trascendente, se hace imposible la Metafísica, se priva ala Moral de sus fundamentos ontológicos y, en definitiva, se destruye el verdadero ser del hombre; ya absorbiéndolo en un Ser divi no trascendental impersonal, ya diluyéndolo en un fenomenismo nihilista[2] .

5. Ambas direcciones se funden en el Formalismo fenomenista del Criticismo kantiano, que une el Conceptualismo racionalista destituido de ser, con el contenido puramente fenoménico del Empirismo sensista.

La misma Fenomenología de Husserl y la Axiología de M. Scheler y M. Hartmann, que intentan reconquistar el objeto y valor trascendentes de la vida intelectiva y de la vida emotiva, respectivamente, perdido en el Formalismo kantiano, por la recuperación de la intencionalidad de la vida espiritual en sus dos direcciones, especulativa y práctica; desgraciadamente no alcanza la meta de su intentado esfuerzo, por los mismos prejuicios antimetafísicos y antintelectualistas, que envenenan todo el pensamiento moderno y contemporáneo de inmanencia subjetiva[3].

6. Frente a estos errores del Formalismo subjetivista de Kant y de la Axiología contemporánea de Scheler y Hartmann, que privan a la hora de sus fundamentos metafísicos absolutos, errores que estaban en plena vigencia cuando apareció la primera edición de esta

[2] De esta pérdida del ser trascendente y de sus consecuencias nefastas en la Filosofía Moderna, en sus principales representantes, especialmente en Descartes y Kant, me he ocupado ampliamente en mi obra: Filosofía Moderna y Filosofía Tomista. Cursos de Cultura Católica. Guadalupe, 2 Ts., Buenos Aires, 1945.

[3] Cfr. C. Fabro.

obra, nos propusimos reelaborar los Fundamentos metafísicos del orden moral desde un sólido Intelectualismo realista de los principios de Santo Tomás, que teniendo en cuenta la verdadera naturaleza de la inteligencia humana, que no es angélica ni divina -como pretende el Racionalismo- ni tampoco una actividad que trabaja exclusivamente con los datos de los sentidos, sin superar la actividad cognoscitiva puramente animal -como pretende el Conceptualismo empirista de Kant y el Empirismo puramente sensista y nominalista-sortea los escollos subjetivistas de ambos errores y alcanza su verdadero objeto: el ser trascendente, inicialmente a través de los sentidos, y con él el bien y sus exigencias normativas o deber ser de la actividad humana, especialmente de la libertad en su dimensión moral.

Este libro no se proponía tanto la refutación de tales errores, que en mayor o menor profundidad gravitan en todo el Pensamiento filosófico moderno y contemporáneo, como una elaboración positiva de los fundamentos metafísicos o intelectualistas de la Ética. De aquí que su valor es permanente como el ser y sus exigencias ontológicas que la sustentan, frente a los errores que continuamente cambian.

7. Este valor perenne de los principios en que se sostiene la conclusión de esta tesis, confieren a la misma actualidad permanente frente a otras nuevas posiciones filosóficas, que no superan e incluso agravan los errores antimetafísicos y antintelectualistas, tenidos en cuenta en la primera edición de este libro.

Tal sucede con la Moral existencialista, cuyos fundamentos no son otros que las del Empirismo irracionalista y que no hace sino agravar las consecuencias del Empirismo sensista, al conducirlo a sus últimas y caóticas consecuencias, y que en el orden teorético configuran un nihilismo y en el orden práctico un amoralismo total.

El Existencialismo, con su fundamentación irracionalista de la existencia no sólo ha hecho inaccesible todo término adquem, del ser o bien y normas trascendentes, de la actividad moral, sino que ha aniquilada el mismo término a quo, del sujeto o ser inmanente por perfeccionar con la actividad moral, y ha destituido de todo sentido y aun suprimido el problema moral. Conclusión que, al parecer, era la meta buscada en su fundamentación teorética, como un modo de dar status de jure o justificación a la vida de inmoralidad creciente de la sociedad actual, principalmente a partir de la última guerra. En tal sentido, el Existencialismo ateo, de Sartre sobre todo, no sería, en definitiva, sino un esfuerzo teorético por liberarse de toda norma o ley moral trascendente y para deshacerse de toda conciencia y remordimiento del pecado, colocando a la existencia o libertad en un amoralismo total, en que el bien y el mal moral hasta carecen de sentido.

El Materialismo dialéctico e histórico de Marx ha hecho del conocimiento y de toda la actividad humana un producto de la materia que, a través de los medios de la producción da origen a los diversos tipos de saciedad; la cual, a su vez, engendra las "ideologías" correspondientes a ellas: el Derecho, la Filosofía, la Moral y la Religión. La Moral, pues, no tiene ningún sentido absoluto en el marxismo, sino que es simplemente un modo de obrar para amparar cierta forma de sociedad y, en última instancia, determinados medios de trabajo y producción. Mas aún, como todo conocimiento en el marxismo, también el de la Moral no se logra como aprehensión de un ser o verdad absoluta, en la que no cree -agnosticismo-, sino como praxis o actividad práctica que "resulta" o tiene éxito. En tal sentido, la Moral del marxismo es la moral de los medios, una suerte de maquiavelismo llevado hasta el fin.: buena o mala es la acción que conviene a la sociedad y, más concretamente, la que favorece o entorpece la realización del ideal de la sociedad, que es el comunismo. La moral marxista se reduce también a un amoralismo absoluto, que desemboca en un inmoralismo desenfadado: buenas son todas las acciones que ayudan al advenimiento o arraigo del comunismo y, en tal sentido, nada es ilícito; y malas las que a él se oponen. Las reglas supremas de la moral y del derecho las determina el partido comunista.

Pese a que todo este Libro, por sus principios mismos positivos, licuaba ya implícita desde su primera edición una refutación del amoralismo existencialista y marxista, dada la extraordinaria difusión que han tenido en nuestros días ambas corrientes de pensamiento, no tanto como sistemas filosóficos, sino sobre todo como instauración u organización social de un nuevo modo de vida enteramente amorales, he creído oportuno añadir un capítulo sobre la Moral en el Existencialismo y en el Marxismo, en que se establece su verdadero sentido y alcance dentro de sus fundamentos, a la vez que se señalan sus fundamentales desviaciones.

8. Tales son los cambios sustanciales introducidos en la obra: la introducción de los tres nuevos capítulos, que se han mencionado: El Realismo Axiológico en la Filosofía Tomista

(Cap. VII), La Esencia del Valor (Cap. VIII) y la Actividad Moral en el Existencialismo y el Marxismo (Cap. IX).

Fuera de estos tres nuevos capítulos y algunos ligeros retoques, especialmente en la actualización de la Bibliografía, la obra conserva su primitiva redacción y estructura. Creo que así como está, enriquecida con estos nuevos aportes, ha conservado y aumentado su primitivo valor, que le vierte de la perennidad de los principios sustentados. ¡Ojalá que haya sido suficientemente inteligente para exponerlos, articularlos y desarrollarlos en todo su siempre actual vigor y vigencia para fundamentar la moral, frente a las posiciones filosóficas contemporáneas, que los deforman, desconocen o contradicen del todo, para poner en evidencia las desviaciones y aun la total falsedad de las mismas!

La amplia acogida brindada por los lectores de habla castellana y el insistente pedido que de muchas partes me ha llegado de reeditar este libro, me inducen a creer que, al menos en alguna medida, he logrado alcanzar esa meta.

En todo caso, el deseo ardiente que me ha guiado en su redacción desde su primera edición hasta esta tercera, no es otro que el de presentar en todo su perenne vigor y actual vigencia la verdad de los principios metafísicos del Intelectualismo tomista, aplicados, en este caso, a los Fundamentos del orden moral, para ayudar a las inteligencias bien intencionadas al reencuentro con esa verdad siempre nueva y fecunda, en un sector tan importante para la vida humana como el de la Moral, a fin de contribuir con él a la reconquista del bien y de las normas absolutas de la conducta humana y al ordenamiento individual y social sobre los sólidos fundamentos definitivos del ser y de sus exigencias y que, en definitiva, son el Ser infinito divino y su Ley Eterna.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Buenos Aires, en la Festividad de la Pascua de Resurrección, 14 de abril de 1963.

A.4. Prólogo a la Cuarta Edición

Después de muchos años de publicada en su primera edición, esta obra conserva hoy toda su vigencia y, más todavía, que entonces.

Por .todos los caminos emprendidos por el Racionalismo, el Empirismo, el Kantismo, el Vitalismo, el Irracionalismo bajo sus múltiples formas, la Fenomenología y la Axiología, el Existencialismo y el NeoEmpirismo Matemático, el hombre queda bloqueado en un Inmanentismo estéril y sin rumbo, porque todos ellos han desarticulado al hombre del ser trascendente.

Ahora bien, la inteligencia, esencialmente hecha para ese ser trascendente, desposeída de él, ha perdido la verdad que la ilumina y que la guía.

Sin el ser o verdad transubjetiva, la voluntad libre y, con ella, todo el hombre, ha perdido también el camino del perfeccionamiento o deber-ser humano, que en él se apoya.

Desarticulado del ser trascendente -que es verdad y bondad- y, en definitiva, del Ser de Dios -Verdad y Bondad infinitas-, el filósofo y el hombre contemporáneo han intentado emprender el camino inverso: el de crear la verdad y el bien desde la interioridad, vacía de ser. Han querido ser como Dios, guíen -el único- en la interioridad infinita y luminosa de su Acto puro encuentra identificado el Ser o Verdad y el Entender, la Bondad y el Amor.

Privado del ser, que nutre desde la transubjetividad toda su vida del espíritu, et hombre de hoy ha venido a daca una inmanencia vacía, entenebrecida y sin sentido, donde todo es lo mismo.

Acaso ningún filósofo ha expresado con más sinceridad este caos, en que se debate la Filosofía contemporánea, desarticulada de la trascendencia, como Sartre. Para él el hombre sólo es una nada que quiere ser y que nunca llega a ser: “un ser que no es lo que es y es lo que no es”; un ser abandonado a su nada, sin arrimo, absurdo y sin sentido, “una pasión inútil”:

Las páginas de la Introducción de este libro mantienen viva su actualidad y adquieren una proyección más acentuada que cuando fueron escritas por vez primera; y, por eso, la tesis sustentada en él mantiene también, su fuerza: señala con decisión y firmeza el único camino de salvación del hombre: el de la sumisión de la inteligencia a su objeto, para el que está esencialmente hecha, y que es el ser trascendente y, en última instancia, el Ser de Dios con su Verdad y Bondad. Iluminada la inteligencia con la luz trascendente de la verdad, y movida y

animada su voluntad con la Bondad de ese mismo ser trascendente, el hombre queda encauzado por el camina de su perfeccionamiento integral.

Porque el fin, que nos propusimos y que nos seguimos proponiendo en esta obra, es el de apartar al hombre de las falsos senderos, que conducen inexorablemente al inmanentismo, estéril y contradictorio; mediante la ubicación certera del espíritu -inteligente y libre- en la trascendencia del ser, del Ser infinito, en definitiva; para que ella penetre en el alma humana a fin de iluminarla y guiarla por el único camino capaz de su realización o perfeccionamiento integral.

Los Capítulos del libro señalan los hitos de este camino ascensional, que, en definitivo, no es sino el que va desde un términos a quo: un hombre tal es creado por Dios, hasta un terminus ad quem: un hombre actualizado o perfeccionado en su actividad y en su ser por la realización del deber ser en busca de su plenitud humana en la posesión del Ser o Bien infinitos de Dios.

En la presente edición hemos añadido dos Capítulos: uno, referente a La Persona y la Sociedad en el Pensamiento de Santo Tomás de Aquino (Capitulo VI); otro, acerca de Los Fundamentos Filosóficos y el Ámbito del Derecho (Capítulo VII). Porque la persona no puede lograr plenamente su bien o perfeccionamiento moral, sino dentro de la Sociedad Política; y ésta, a su vez, no puede organizarse sin el orden jurídico, natural y positivo. Únicamente en una Sociedad bien organizada sobre el bien común y el orden jurídico, que éste implica, la persona alcanza normal y plenamente les medios para su perfeccionamiento moral común.

Varios puntos del libro han sido retocados y enriquecidos.

La Bibliografía ha sido actualizada y completada. Así nos bentos referida a nuevas ediciones o traducciones de las obras citadas.

Sin embargo, corregida y enriquecida, la obra conserva su primitiva estructura.

Creemos que tal como está, puede y debe seguir iluminando, con rigor filosófico, el camino del perfeccionamiento humano.

Porque -una vez más- o se opta con decisión por el ser trascendente con sus implicancias, como el objeto formal de la inteligencia, tal cual aquí se entiende, y se llega a precisar con claridad y firmeza rol camino del perfeccionamiento humano o, por el contrario, se opta por la inmanencia y se concluye en la esterilidad de una moral sin sentido y absurda.

Y esta obra, a la luz de la evidencia, opta por el ser y verdad trascendente con todas sus fecundas y benéficas consecuencias.

Esperamos haber conseguido el noble fin que nos hemos propuesto.

¡Que, por medio de la Santísima Virgen, el Señor bendiga este nuestro esfuerzo, con el esclarecimiento del camino de una verdadera moral a cuantos se decidan con sinceridad por la verdad y el bien!

OCTAVIO NICOLÁS DERISI
En la Navidad de 1978.

A.5. Dedicatoria

A la memoria de mis padres, José Derisi y Ángela Lomanto de Derisi

0. Introducción

0.1. El fracaso de la moral anti-intelectualista y anti-metafísica. Necesidad de estructurar la Ética sobre una base intelectual-metafísica.

Desde la aparición de las dos *Críticas* de Kant toda la filosofía moderna viene sosteniendo, más o menos explícitamente y por razones y *sistemas* muy diversos, la separación infranqueable entre el mundo de la metafísica y el mundo de la moral, entre el plano especulativo y el práctico, entre el ser y el *deber ser,* entre la realidad y el valor y entre sus juicios correspondientes, en una palabra, rechaza o prescinde al menos, de toda conexión entre el objeto de la axiología y de la ética y el de la metafísica, y sostiene, lógicamente, la irreductibilidad y separación absoluta de las disciplinas a que dan lugar.

Sabido es como Kant, después de haber puesto fuera del alcance válido de la inteligencia especulativa el mundo nouménico o de las cosas en sí en su *Crítica de la Razón Pura,* concluyendo en un agnosticismo metafísico, en su *Crítica de* la *Razón Práctica* intentó rehabilitar de algún modo esa misma realidad y la correspondiente capacidad humana de captarla por un camino distinto del de la inteligencia, el de la Razón práctica y voluntad, dando validez a las cosas en sí, no como *objetos,* sino como *sostén* indispensable de toda actividad ética. La realidad *inalcanzable y* a la vez *inatacable* por la vía de la razón especulativa, como puesta más allá del ámbito de su actividad válida, surgía en el dominio de la moral como *postulado* indemostrable, pero indispensable para su ejercicio. Por una parte, pues, en el orden de la Razón especulativa: la imposibilidad radical de elaborar una metafísica; por otra, en el orden de la Razón práctica y de la voluntad: el mundo de los postulados éticos y consiguientes juicios de valor. De este modo quedaba establecida de un modo infranqueable la separación entre la metafísica, imposible para la inteligencia humana, y el orden moral, que se impone como *un hecho* a la voluntad por la "Razón práctica" en un imperativo, cuya obligación emerge *a priori* de elementos puramente formales de esa misma razón, y la independencia, desde sus mismos fundamentos, entre el orden ontológico[1] y el orden ético, erigido sobre bases puramente formales, y entre él y un mundo axiológico de valores[2]. Esta separación de la moral de su fundamento metafísico es el patrimonio kantiano heredado y conservado por la filosofía moderna hasta nuestros días. El orden del *ser y* el del *deber ser* han quedado incomunicables, y expresan para la filosofía moderna un dualismo irreductible.

A partir de Brentano, con el redescubrimiento de la intencionalidad de la actividad espiritual -uno de los puntales del realismo tomista-, la filosofía contemporánea se ha vuelto tanto contra el positivismo y psicologismo de fines del siglo pasado como contra Kant y el idealismo trascendental, Sin embargo, no ha logrado una evasión definitiva del trascendentalismo, pues mientras en el plano gnoseológico no llega a la realidad, deteniéndose en el puro "objeto" vacío de "ser", en el de la moral y, en general, de la actividad práctica, aun en sus esfuerzos por combatirlo, es todavía tributaria del pensamiento kantiano. Max Scheler[3] y N. Hartmann[4], para mencionar a los dos éticos• de mayor significación tal vez dentro de esta tendencia, que tan vigorosamente han desmenuzado el formalismo apriorístico de la moral kantiana, ¿han logrado acaso superar esta dualidad de la metafísica y de la ética, que destituye de valor la moral del filósofo de Koenisberg?

La crítica que a Kant dirige Max Scheler, y con él toda la escuela axiológica contemporánea, si bien es valedera, no llega, empero, a la raíz del mal que arruina desde su origen la moral de aquel filósofo. Los valores introducidos por Scheler, y en que se apoya toda

[1] Hago la advertencia para siempre de que tomo esta palabra, no en su significación fenomenológica contemporánea (Heidegger), sino en su sentido etimológico y tradicional, que la toma como equivalente a metafísica general o estudio del ser en sí.

[2] La escuela axiológica contemporánea ha subrayado y criticado con razón el carácter formal (sin contenido) que da fisonomía a la Ética kantiana; pero a nuestra manera de ver, Kant ofrece, a su modo, un anticipo de la teoría de los valores, cuando postula por medio de una fe ciega, indispensable para sostener toda la actividad práctica, las tres grandes verdades de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad. Estas verdades, que él llama postulados, son verdaderos "valores" para el desarrollo de la actividad voluntaria, bien que de diversa índole de la de los valores de la escuela axiológica, a que más adelante nos referiremos. (Cfr. c. IV, II, n. 12).

[3] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 3a edición, M. Niemeyer, Halle, 1927. Traducción castellana en 2 tomos, con el título de Ética, Revista de Occidente, Madrid, 1941.

[4] Ethik, 2a ed. Walter Gruyter, Berlín, 1935.

la moral, no son puramente formales, destituidos de contenido como el imperativo categórico de Kant, pero tampoco llegan *a ser;* no son subjetivos, sino válidos universal e independientemente de la subjetividad, pero no por vía intelectual o de objetos, sino por vía emotiva de simples valencias. La actividad moral implica una *persona* que, *captando* esos valores, los realiza o destruye los desvalores opuestos. El valor moral consiste precisamente en la realización de valores hedónicos, vitales, espirituales y religiosos, conforme a la jerarquía en que nos son dados. Los valores pasan del *deber ser* al *ser* mediante la actividad moral de la persona. Pero entretanto se advierte que el fundamento de toda esta actividad moral se apoya en unos valores y en una persona destituidos de ser en sí trascendentes (cfr. c. IV, n. 12 y sgs. de esta obra)[5]. De este modo, semejante esfuerzo, realmente noble e inicialmente bien orientado hacia una articulación de la moral en la realidad, reincide en la moral kantiana que combate, a causa de la separación del valor y del ser, no de otro modo al de E. Husserl, quien, al final de su obra, cae en el idealismo contra el que en un principio se levantara[6] . Ambos sistemas, antagónicos entre sí, convienen, en definitiva, en que la moral carece de raíces en el ser real, y se entronca en las formas *a priori* subjetivas, en un caso, y en los valores materiales o de contenido puramente alógico y ametafísico, en el otro.

No nos faltará ocasión de hacer ver la coincidencia que en sus líneas generales presenta el sistema moral de Max Scheler con el de Santo Tomás (cfr. c. M, n. 16)[7]; pero hay una diferencia inicial que los separa radicalmente, que conviene destacar aquí, y es que éste, insertando el orden moral en el ser bajo su aspecto de bien, logra dar. una base metafísica e intelectual, de que irremediablemente carece el de aquél, precisamente por no haber superado el dualismo metafísico-moral de Kant. No es, sin embargo, este el momento de entrar en la crítica. Hemos querido poner de manifiesto tan sólo la influencia enorme que Kant ejerce, sin excluir a sus mismos adversarios, sobre toda la ética moderna y contemporánea, con las consecuencias ruinosas --como luego veremos largamente- para la moral.

Lo paradójico es que con esta separación abierta entre la moral y la metafísica se pretende, ya desde el mismo Kant, levantar el edificio moral sobre bases más sólidas, puestas al resguardo de todo ataque dirigido contra la metafísica y su objeto y el valor de la inteligencia. Con estas intenciones se ha buscado por muy diversos caminos sustituir la moral de fundamento metafísico, por otra de base formal o puramente axiológica, una moral *heterónoma,* cuyas raíces se insertan y se alimentan del ser y, en última instancia, del Ser absoluto trascendente al hombre, por una moral *autónoma,* que emergiendo y nutriéndose en las últimas exigencias prácticas de la voluntad, cuando no de la emotividad o sensibilidad, vale *hic et nunc* para el hombre, independientemente de todo valor real absoluto.

En el fondo, la moral axiológica contemporánea parécenos ser el resultado de la conjunción de los dos siguientes principios: 1) de un agnosticismo metafísico, no siempre confesado, y 2) de un esfuerzo de dar bases indiscutibles a la moral, que lleva -supuesto lo primero- a buscar por todos los medios posibles una fundamentación ametafísica de la ética. Y en este agnosticismo metafísico que da origen, según los casos, a una fundamentación ya formalista[8], ya axiológica de la ética, tropezamos siempre con el sistema de Kant.

Pero la realidad es otra. Las cosas no son ni suceden como los filósofos quieren y dictaminan, sino simplemente como son. Y a la verdad, semejante moral, desvinculada del orden metafísico y puesta, según sus corifeos, al abrigo de todo ataque de la razón, desde que renuncia a sostenerse en el orden especulativo, está destituida *ipso facto* de todo apoyo ontológico y de toda la correspondiente justificación intelectual y privada, por eso mismo, de la *única posible fundamentación objetiva.* Porque en el sector de la moral, canto en cualquier sector filosófico, una verdad o un sistema de verdades r) se demuestra por la inteligencia justificándose ante ella ontológicamente, es decir, como objeto-ser, como algo que se le impone por la evidencia, c) no se justifica del todo. El objeto de la filosofía comprende todos los

[5] Para una amplia exposición crítica del personalismo y de la axiología de Scheler, véase mi obra, Filosofía Moderna y Filosofía Tomista, t. II, c. Vll, °a od., Guadalupe-Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

[6] Cfr. Méditations Cartésiennes, Colín, París, 1931. Originariamente esta obra fue publicada en francés, pues reúne un ciclo de conferencias del autor en la Sorbona de París. Ahora ha salido en su original alemán en las Obras completas, que publica el Institut Superieur de Louvam, bajo la dirección del R. P. H. L. Van Breda.

[7] Con el nombre de Etica Material de M. Scheler, aparece un libro mío, Editorial Crítica Filosófica, Madrid, 1979. En él se expone con cuidadosa detención el sistema moral de Scheler, y se señalan críticamente sus aciertos y aportes, y sus limitaciones y desviaciones.

[8] En el plano jurídico es el intento quo se propone Kelsen, en la Teoría Pura del Derecho.

órdenes de la realidad; pero la filosofía misma, como disciplina, o es racional o queda expuesta a todas las arbitrariedades y desvaríos subjetivos sin posible crítica, y entonces no es filosofía: La inteligencia es ¡)ara el hombre la única puerta que da acceso inmediato a la verdad. Renunciar a ella y buscar por otros caminos esa verdad, en realidad no es sino cegar la única fuente de luz que se posee y abrir las de la contradicción y el absurdo (cfr. c. I, n. 1 y sgts.). Ahora bien, si toda posible justificación del orden moral ha de realizarse por la vía intelectual y si toda la actividad de la inteligencia se apoya y recibe su valor del ser y, en última instancia, del Ser absoluto de Dios, como luego veremos, toda fundamentación de la moral debe ser, por eso mismo y en último término, ontológica, metafísica.

De hecho, el existencialismo -la filosofía actualmente en boga-, que partió de la fenomenología, nos confirma en esta conclusión: el existencialismo suprime el mundo axiológico como trascendente a la propia existencia, producto de la libertad creadora. Sólo hay existencia, que es autocreación irracional de sí mismo entre dos nadas. Los. valores no son sin por y en la existencia humana[9]. Su consistencia no está más allá, sino en la existencia humana misma. No hay esencia, ni valor, ni deber-ser que. prefigure la existencia. El pecado tiene un sentido puramente existencialista y fatal. La elección inevitable entre las diferentes existencias que pudimos ser, trae consigo aparejada esta conciencia frustrada, no realizada. Pero nada de normas, ni de bienes, ni de valores anteriores y medida de nuestra actividad libre. Sólo es la existencia, la autocreación libre de la existencia entre dos nadas. Otra vez, y con más crudeza, la absorción de la trascendencia en las fauces de la inmanencia subjetiva, pese al nombre de *trascendencia* empleado por los existencialistas para significar la singular posición del ser de la existencia humana en la que son y cobran consistencia del ser de las cosas. Otra vez el retorno a Kant y el triunfo de Kant, precisamente porque la axiología no había sabido cimentar y poner a resguardo los valores en la única trascendencia posible: la del ser objetivamente dado en la inteligencia. Partiendo de la misma posición anti-intelectualista y echando mano del método fenomenológico, con más lógica que la axiología -si se puede hablar de lógica en un sistema irracionalista--, el existencialismo llega a la supresión total de la trascendencia y, con ella, de todo ser, bien, valor y aun a la eliminación de toda norma --aun en el sentido trascendental kantiano-: sólo es lo que existe, y nada hay Riera de la existencia misma. En rigor, la moral ha perdido todo su sentido. Y Sartre ha llegado a decir que es tan moral la constancia en el amor conyugal, como la de la constancia en un amor anti-conyugal. (Por lo demás, ni siquiera se ve cómo Sartre pueda dar preferencia x la constancia en la decisión, en un sistema en que sólo es lo que de hecho exista o se da y nada más). Sin bien ni norma, sin medida distinta del acto humano, la moral se ha evaporado. La axiología reincide en el formalismo kantiano, y éste -suprimida la trascendencia de la norma -es conducido, lógicamente, al amoralismo existencialista.

De ahí la necesidad de fincar nuestra actividad libre en la trascendencia del bien, que la regula con sus exigencias ontológicas. Y como quiera que el bien de la voluntad no es otro que el ser de la inteligencia, aquélla no puede sostenerse en la trascendencia del bien, si ésta no alcanza y se sostiene en la trascendencia del ser.

De ahí también que el problema central de nuestro trabajo sea análogo y solidario del problema fundamental del conocimiento. Así como en el plano especulativo se plantea el problema *gnoseológico* acerca del alcance y valor objetivo del conocimiento, así en el plano de la actividad práctica se plantea el problema *moral* de si la actividad libre humana está o no sostenida y regulada por exigencias ontológicas. Más aún, estos problemas (como también el que plantea la actividad "poiética" o del "arte") son solidarios entre sí. Se trata, en efecto, de saber, en general, si la actividad humana se desarrolla en el seno de su propia y exclusiva inmanencia, sin ningún contacto ni dependencia con el mundo exterior (que sería, en ese caso, una pura proyección fenoménica suya), o si, por el contrario, toda ella está abierta al ser trascendente que la condiciona y determina como término y sostén suyo, así en el orden especulativo como en el práctico y poiético.

La solidaridad de los problemas aparece en todos los grandes sistemas filosóficos. El idealismo trascendental -ya virtualmente dado en Kant- que niega la dependencia de la actividad intelectual respecto al ser extramental, niega *lógicamente* el de la voluntad respecto a su objeto, y el autonomismo de la inteligencia en la determinación del objeto metafísico es

[9] Los valores, afirma Sartre, son y se sustentan por la existencia o libertad del hombre. Con la libertad elige los valores y les da consistencia. Cfr. Tratado.

autonomismo práctico en la determinación de la ley moral para la voluntad libre. No de otro modo la fenomenología contemporánea, que en el orden especulativo reduce el alcance de la intencionalidad del "objeto" de la inteligencia, despojándolo de ser en el seno de su propia inmanencia (Husserl), en el orden prácticomoral reduce la intencionalidad de los bienes o fines ontológicos implicados en la actividad volitiva a "valores" alógicos desprovistos de ser (Scheler). Y con tanto o más lógica aún, si cabe al existencialismo, quien al encerrarse en este irracionalismo gnoseológico con la negación del valor aprehensivo de la inteligencia --siquiera fenoménico, como lo admitía el idealismo-;y con la supresión consiguiente de todo el orden esencial u objetivo, para sumirse en la existencia como en el acto auto - creador de sí misma, es conducido lógicamente a la eliminación de toda norma moral trascendente e inmanente, a la eliminación de todo lo que no sea un "estar aquí y ahora", aun *amoralismo total.* Por lo demás, 'este caos gnoseológico y desastre moral del existencialismo es la conclusión lógica final de la actitud inicial anti-intelectualista: desengranada la inteligencia, y con ella la vida humana entera, del *ser trascendente, sólo* resta un puro activismo irracional sin formas. También en el tomismo, el realismo moral es solidario y dependiente del gnoseológico, como diremos en seguida y veremos -luego más extensamente (c. I). Más aún, se trata de. una *solidaridad* jerarquizada del valor ontológico de la actividad espiritual de nuestras diversas facultades. Negado o puesto en duda el valor real del objeto de la inteligencia, *ipso facto* cae el valor real de los fines en que se apoya la actividad libre (y moral, por consiguiente) de la voluntad. Y asentado y puesto à salvo el ser inteligible extra-mental como objeto de inteligencia, la actividad volitiva y el orden moral de los fines y de la norma se estructuran en un plano decididamente real. El problema fundamental se debate en el sector gnoseológico, y. por eso, aunque brevemente, dada la naturaleza de nuestro trabajo, por ahí abordaremos el problema. Sin embargo, nuestro estudio se centra en el sector moral, y es su fin reivindicar el fundamento metafísico de la moral, vale decir, el basamento real del ser y de sus principios que sostienen el orden ético. Frente a esta moral ruinosa que ha socavado su único basamento ontológico-intelectual capaz de sostenerla, al intentar desvincular e independizar el orden moral del plano metafísico, fundamentándolo en bases formales subjetivas o axiológicas y, en ambas hipótesis, ametafísicas, y por eso mismo irracionales, frente a esta filosofía moral fundada en un dualismo irreductible, se yergue la única moral verdaderamente valedera levantada sobre el pedestal granítico de la metafísica, como continuación suya, toda ella vivificada por la savia del ser que la anima en todas sus partes y da consistencia hasta en sus últimos desenvolvimientos, superando así el dualismo axiológico-metafísico al extraer el *valor* del *ser,* el *deber ser* de las exigencias mismas del *ser,* derivando, como continuación suya, el orden moral del ontológico, la filosofía práctica de la especulativa y supeditando, por ende, la actividad de la voluntad libre y de la conducta por ella dirigida a los dictámenes de la inteligencia, gobernada a su vez por el ser y sus exigencias ontológicas... Como la actividad intelectual está regulada por el ser y sus principios, no de otro modo la de la voluntad libre se alimenta del ser y sus exigencias, que La gobierna en el orden moral a través de los dictámenes de la razón.

Podríamos sintetizar Las dos posiciones antagónicas, la de la filosofía contemporánea, iniciada por Kant, y la tomista, en estas tres notas íntimamente dependientes entre sí y que se determinan una a la otra en el orden de su enumeración. *Anti-intelectualismo* en gnoseología, *anti-realismo* en metafísica *y autonomismo* en ética, de la filosofía moderna. De la primera posición, de la desvinculación de la actividad intelectual con el ser, surge la segunda, el anti realismo metafísico: el ser queda más allá del alcance válido de nuestra inteligencia; y de esta actitud antimetafísica o agnóstica sigue lógicamente una moral sin bases ontológicas o trascendentes, sino de proyección únicamente autónoma. Toda la actividad espiritual sin ser trascendente, que, como verdad y bien, la determine y organice, cobra un sentido de proyección subjetiva o trascendental, tanto en el orden de los objetos como en el de los valores y normas morales, y termina, consiguientemente, en una absorción de la vida contemplativa de la inteligencia en una vida práctica de la voluntad y, en definitiva, en un total y caótico irracionalismo. En esta línea se coloca el criticismo kantiano y el idealismo, la fenomenología con su rama axiológica y, sobre todo, el existencialismo actual, en que la trascendentalidad del idealismo se funde con el Irracionalismo para sumergirse en un subjetivismo gnoseológico (Jaspers) y amoralismo (Sartre) absoluto.

De la intencionalidad de la inteligencia, por la que está inserta su actividad en el ser y se identifica inmaterialmente con él en su alteridad u *objetividad* trascendente en la inmanencia de su propio acto intelectivo, de este *intelectualismo* en gnoseología -no *racionalismo,* porque

la inteligencia sólo aprehende el ser por su aspecto o forma esencial- síguese lógicamente un *realismo* moderado en *metafísica* y un *normatismo* trascendente *o heteronomismo* en ética, como tendremos ocasión de esclarecerlo en el decurso de esta obra.

Porque tal es el intento que nos proponemos en este libro. Por eso, para alcanzarlo, iniciaremos nuestra marcha con una exposición y defensa del valor real de las nociones metafísicas en que se inserta el orden moral; expondremos, a continuación; en sus líneas generales, el orden especulativo y el orden práctico de la actividad humana en sí y en sus relaciones mutuas, para adentrarnos luego hondamente en un estudio del último fin de las creaturas --del hombre sobre todo-, que veremos rige todo el desplazamiento de actualización del ser y aun al ser en sí mismo, determinando así su valor y alcance ontológico. Analizado el movimiento del ser en general hacia su fin, nos detendremos en un sector privilegiado de este ser y de su actividad, penetrando, en la finalidad y actividad libre del ser espiritual y en la noción de la persona que la realidad, para ver cómo de la conjunción de estas dos grandes verdades metafísicas: la libertad y la finalidad u objeto específico de la persona humana, surge el problema ético con todas sus consecuencias y la norma y ley moral reguladoras de sus actos con la sanción correspondiente. Procuraremos destacar el carácter esencialmente religioso de la moral, al que la conduce su misma estructura metafísica, para acabar nuestro trabajo con una exposición sobre el modo y condiciones de asimilación y aplicación subjetiva de la norma ética objetiva a la voluntad y conducta humana en el acto moral concreto e individual y de la virtud, que asegura esta penetración de las exigencias del deber ser en la actividad volitiva de un modo permanente y habitual.

En síntesis, trataremos de exponer la *constitución objetiva u ontológica* del orden moral en sí sobre las bases metafísicas del ser bajo su aspecto trascendental de bien, y luego *su erección subjetiva* en la conciencia desde los principios más universales de la sindéresis hasta su aplicación al acto y situación concreta de conducta, mediante la asimilación del orden objetivo por parte de la inteligencia práctica y su ejecución por la voluntad libre, dirigida por la virtud intelectual de la prudencia y confortada en sí misma por el séquito de las virtudes morales.

Mas según la conexión enunciada de los problemas gnoseológico, metafísico y moral, primeramente necesitamos esclarecer el valor objetivo y trascendente de la inteligencia y poner así a salvo las realidades metafísicas fundamentales por ella alcanzadas, en que la ética finca precisamente sus raíces ontológicas.

1. Capítulo I - Nociones Preliminares. Los Fundamentos Últimos del Orden Moral. Valor Objetivo de la Inteligencia, El Ser, El Fin o Bien, La Naturaleza

1.1. Razones de este capítulo

la ética tomista, como lo acabamos de insinuar, tiene su base inconmovible en la doctrina del ser, y la savia que la vivifica sube desde sus raíces entroncadas en la metafísica. La moral, en la filosofía del Doctor Angélico, es el término a que conduce y el coronamiento lógico en que remata su metafísica.

Como el propósito de la presente obra es llegar a la visión clara de la constitución del orden moral partiendo de sus fundamentos, se impone un análisis comprensivo de estas nociones metafísicas supremas en que aquélla se entronca. La aridez que puede presentar este estudio, iniciado desde estas nociones abstractísimas, será compensado con la visión de La unidad armónica de la vasta síntesis tomista, en la que el orden moral, con toda su riqueza de normas y situaciones, está determinado por las exigencias del ser y la filosofía práctica entroncada en la especulativa.

1.2. Fundamento ontológico de la inteligencia. Contradicción interna de todo sistema anti-realista. El ser, sostén de toda actividad intelectual

En la base de toda realidad y de todo concepto encontramos, como elemento último e irreductible, el ser. El es el último residuo de todo análisis, así ontológico como lógico y psicológico, y sin él toda realidad, la más compleja, desaparece, y todo contenido conceptual; el más rico, se diluye en lo impensable. El ser es el fundamento ontológico último de toda realidad y el apoyo irreductible de todo concepto, hasta tal punto, que la actividad de la inteligencia sin él carece de sentido y objeto, auto-destruyéndose aun como puro pensamiento[1].

Toda tentativa filosófica idealista, manifiesta o larvada, choca contra esta roca inconmovible e irreductible del ser. Los fermentos más activos que ha segregado contra él g el alcance ontológico del concepto él anti-intelectualismo de todos los tiempos, lejos de diluirlo, no hacen sino demostrar su consistencia a toda prueba, y todo ataque contra el valor ontológico de la inteligencia se apoya indefectiblemente en ese mismo valor, pues sólo es posible y tiene consistencia lógica gracias a la noción de ser que le da sentido[2].

Por lo demás, que a la inteligencia corresponda la primacía suprema y necesaria en la fundamentación de una doctrina -en nuestro caso del orden moral- se ve en el hecho mismo de que un sistema anti-intelectualista cualquiera sólo es asequible en fórmulas intelectuales de contenido ontológico. y justificable por razonamientos del entendimiento y, como tales, valederos en cuanto se hacen evidentes a la inteligencia.

Todo intento de evasión de intervención de la inteligencia en la (exposición o justificación de una verdad es absurdo, pues, de lograrse, sólo obtendría merced a la actividad demostrativa de la misma inteligencia, o sea, mediante la auto-destrucción de semejante intento. Como el ave Fénix, la inteligencia revive constantemente del polvo de sus cenizas en todo ataque dirigido contra ella. Los golpes que el antiintelectualismo de todos los tiempos ha asestado contra esta noble facultad, en Tanto son certeros en cuanto vale la inteligencia que

1 Cfr. Arist., Metaf. Lib. IV, y Cornent. de S. Tomás; J. Maritáin, Degrés du Savoir, págs.. 137 y sigs, la edic., Declées de Brouwer, París, 1932 (traducción castellana de la misma editorial, Buenos Aires, 1947); Roland Gosselin, Essai d'une liude critique de la connaissance, Vrin, París, 1932; L. Noel, Notes d'Epistemologie `Thomiste, Institut Superieur de Philosophie, Lovaina, 1925;1,e réalisme immédiat, 1938, Ibid; Jolivet, Le thomisme e! la critique de ta connaissance, Desclée de, Br., París, 1933; 1. Simón, Ontologie du connaître, pág. 1-40 sobre todo, Desclée de Br., París, 1934; Tonquedec, La Critique de la connaissance, especial- mente páginas 1 y sgs. y 434 y sgs., Beauchesne, París, 1929; F. X. Maquart, Elementa Philosophiae, T. III, I, Blot, París, 1938; y recientemente, U. Van Riet, L'Epistémologie Thomiste (donde se exponen ampliamente las posiciones de los tomistas contemporáneos), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946.

2 Ver Maritain, opus cit.. pags. 115, y siguientes.

los dirige y los capta, y por eso, de ser mortales para su existencia, sólo lo serían por la *vitalidad y valor* de la misma inteligencia.

De aquí que el valor supremo de la inteligencia en orden a la adquisición de la verdad, con no ser demostrable (sólo lo sería apoyándose en su valor demostrativo, es decir, mediante una petición de principio), no necesita demostración y se impone al hombre, y no sólo de *facto,* sino *de jure,* pues es de la evidencia misma de donde surge esta imposibilidad de negar semejante valor. En efecto, todo acto de inteligencia es un conocimiento de un objeto, de algo, de un *ser.* El ser aparece en la conciencia como el término intencional del acto. Analizando el acto de conocimiento nos encontramos con el ser como su apoyo ontológico determinante, sin el cual el acto no tiene sentido y se diluye aun como puro acto. Conocer es la aprehensión, la identificación del acto intelectivo con el objeto en cuanto *objeto,* es decir, en cuanto *distinto u otro* del propio acto. Es una *identidad intencional* del *acto* y del *objeto,* que siguen siendo *realmente distintos.* En la *inmanencia* del acto es alcanzada la realidad en su *trascendencia.*

La filosofía contemporánea, a partir de Brentano, ha rehabilitado el carácter intencional de la conciencia, tan familiar en la filosofía escolástica; sólo que por un exceso de meticulosidad la escuela fenomenológica ha pretendido una 'ep??? (Husserl) imposible del ser del objeto de la inteligencia, reteniendo como término de ésta un puro objeto sin ser. Un puro objeto sin ser es impensable[3]. El ser se presenta a la conciencia ejerciendo una supremacía sobre la inteligencia, y la actividad intelectual aparece condicionada, sostenida y enraizada en el ser. Un acto de inteligencia sin un ser sobre el que versa, es no sólo *imposible,* sino *impensable.* Ante la conciencia es el ser que determina y gobierna la inteligencia y no viceversa, como ha pretendido el idealismo.

El alcance ontológico de la inteligencia se impone, pues, no sólo *de facto,* como pretende el relativismo antropológico, sino también *de jure,* al justificarse con toda evidencia en un acto de reflexión crítica sobre la actividad intelectual[4].

Toda filosofía, pues, aun la más crítica y rigurosa, o es ontológica o no es nada. En efecto, la filosofía es un conjunto de ideas, juicios y raciocinios organizados en sistema, los cuales, o quieren decir algo y tener un sentido y sólo lo tienen gracias al *ser* que expresan, o prescinden del ser y entonces no expresan ni pueden expresar nada. La filosofía, en definitiva, o es ontológica o no es nada, pese a las aseveraciones de quienes, usufructuando subrepticia y contradictoriamente el ser, dan sentido a sistemas anti-metafísicos. Desde el sistema aristotélico-tomista del más auténtico y confesado realismo, erigido todo él sobre bases ontológicas, hasta el sistema idealista más avanzado de Hegel o Croce, que pretende diluir el ser en la inmanencia trascendental, en la pura fenomenología del espíritu, o el irracionalismo extremo del existencialismo de Heidegger o de Sartre, que intenta reducir toda la realidad a la propia existencia y ésta, a pura temporalidad o puro e inobjetivable *aquí y ahora* entre dos nadas, pasando por todas las franjas intermedias entre estos dos extremos, todo sistema filosófico ni tiene sentido ni puede exponerse siquiera, ni mucho menos demostrarse sino en función el apoyo del' *ser* trascendente, afirmado indefectiblemente en toda actividad de la inteligencia. En este sentido, todos los sistemas implican implícitamente el ser y el realismo metafísico junto con el intelectualismo o valor objetivo trascendente del entendimiento, aun cuando expresamente pretendan negarlos o ponerlos en duda aun cuando expresamente los nieguen.

Toda auténtica gnoseología debe comenzar respetando este hecho inicial de nuestro conocimiento tal como se presenta a nuestra conciencia y tratar *de explicarlo,* y jamás iniciar sus investigaciones con una posición falsa del problema, que implique su *deformación a* priori[5].

1.3. Valor ontológico de los primeros principios

Con el *ser* entran en la inteligencia los supremos principios que lo gobiernan en sí mismo y sin los cuales el ser mismo se diluye: el principio de identidad o de no contradicción y

3 Cfr. Maritain, Degrés du Savoir, págs.. 176 y siguientes. Cfr. Octavio N. Derisi, Santo Tomás y ta Filosofía Actual, c. XX., pág. 223 y sgs., Educa, Buenos Aires, 1975. En ese capítulo analizamos detenidamente la imposibilidad de un objeto trascendente en la conciencia sin un ser trascendente en sí, más allá de la conciencia.

4 Cfr. S. Tomas, De Verit., q. 1, a 9; y S. Agustín, De Trinitate, X, 11, y mis obras, Filosofía Moderna Y Filosofia Tomista, passim, Guadalupe-Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945, y La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo, Tomás, c. Ill, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

5 Cfr. mi obra citada, La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás, c. III, n. 3.

sus derivados, el de la razón de ser, causalidad y finalidad, los cuales sólo tienen sentido y fuerza lógica porque la toman del ser y son primeramente ontológicos. El gobierno que ellos tienen de nuestra actividad intelectual es sólo consiguiente a su función directiva de la realidad misma, que en la inteligencia con todos los principios que la determinan y dan sentido como tal. En una palabra, el valor *lógico* de los primeros principios es consecuencia de su valor *ontológico*[6].

Un análisis sobre nuestra conciencia nos pondrá en posesión evidente de la verdad que venimos afirmando, de que nosotros no vemos nada sino a la luz que nos trae el ser y los principios supremos a él inherentes. No es la inteligencia la que crea en sus entrañas al ser y sus principios, proyectándolos en una fenomenología trascendental, como quiere el idealismo moderno; por el contrario, es el ser con sus principios que introduce en aquélla para dar consistencia y sentido a su actividad. El idealismo, a más de la constante contradicción que encierra en sus fórmulas, según lo dicho más arriba (n. 2), desde que *algo* quiere significar, y del panteísmo a que indefectiblemente lleva al convertir al yo trascendental en un Absoluto independiente y creador de toda realidad fenoménica, comienza con un error de método, con un pecado *contra naturam y* una petición de principio, como aguda y hasta humorísticamente lo ha señalado Gilson[7], y con él Maritáin[8], retomando el pensamiento tradicional escolástico. Antes de pensar nuestro pensamiento, pensamos el ser: su aprehensión es sólo posterior y supone ya un pensamiento de un ser. En el cuarto de sus claros y penetrantes "Consejos al novel realista", Gilson se expresa así: "La más grande de las diferencias entre el realista y el idealista consiste en que el idealista *piensa,* mientras que el realista *conoce.* Para el realista, pensar es sólo ordenar sus conocimientos o reflexiones sobre su contenido; jamás tendrá la menor idea de hacer del pensamiento el punto de partida de su reflexión, porque *un pensamiento no es para él posible sino allí donde hay primero conocimiento.* Ahora bien, el idealista, por el hecho de ir del pensamiento a las cosas, no puede saber si esto de donde él parte corresponde o no al objeto; cuando él pregunta al realista cómo llegar al objeto partiendo del pensamiento, éste (el realista) debe apresurarse a responderle que no se puede, y que ésta es la razón principal para no ser idealista, porque el realista parte del *conocimiento,* es decir, de un acto del entendimiento que consiste en captar un objeto. Así, para el realista, la cuestión no, plantea un problema insoluble, sino un seudoproblema, lo cual es muy diferente"[9].

Esta noción primera del ser y de sus primeros principios, fundamentos irreductibles de toda demostración, son, sin embargo,,, indemostrables. Toda demostración consiste en reducir, por pasos consecutivos, pero limitados, algo no evi dente a algo anterior evidente por sí mismo. En esta ascensión, como ya lo advirtió Aristóteles, el proceso indefinido *o in infinitum* es imposible y absurdo[10]. Ahora bien el ser y sus principios son las nociones absolutamente primeras y evidentes por sí mismas en que descansa todo concepto y demostración. Aun los elementos empíricos primeros y necesarios, como contenido . inicial de nuestros conceptos, tienen sentido, consistencia lógica y evidencia objetiva gracias al concepto del ser y sus principios.

Aunque directamente indemostrable, se imponen por su evidencia misma, por su inmediato contacto[11] con la inteligencia y se pueden demostrar indirectamente, notando que toda negación o duda acerca de ellos es contradictoria e imposible --como ya lo vimos a propósito del ser (n. 2)-, puesto que semejante negación o duda sobre el ser y sus principios es sólo posible gracias al ser y sus principios ontológicos implicados en todo juicio de la inteligencia, que le dan consistencia y sentido. Una negación o duda de este mundo ontológico

---

[6] Ver Arist., Metafísica, Lib. IV, y el Comentario correspondiente de S. Tomás.

[7] Le réalisme méthodique, Colección de artículos de Gilson hecha por I. de Simon, Téqui, París. Ver, sobre todo, el último capítulo, Vade mecum du debutant réaliste, pág. 87 y siguientes. Existe traducción castellana, 2a ed., Rialp, Madrid, 1952.

[8] Degrés du Savoir, pág. 137 y sgs.; Reflexions sur la intelligence, pág. 27 y siguientes, 2a edic., Nouvelle Librairie Nationales, París, 1926.

[9] Gilson, Le réalisme méthodique, c. V, pág. 88. La bastardilla es nuestra. Cfr. nuestro trabajo Reflexiones sobre el Cogito cartesiano, aparecido en el volumen Cartesio, pág. 293 y siguientes, publicado por la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán, 1937, incluido en mi obra, antes citada, Filosofía Moderna y Filosofía Tomista.

[10] Analy. post., L. I. c. XI Tópicos, L. III, c. III.

[11] Cfr. Noel., Notes de epístemologie thomiste, pág. ?8 y sigs., y Le réalisme immédiat, pág, 159 y sgs, antes citados.

de los primeros principios, sin el uso de estas mismas nociones primeras, es *imposible e impensable,* no de otro modo que la negación o duda del ser[12].

1.4. La inteligencia, única facultad capaz de captar el ser y los valores

No sólo la inteligencia se apoya y aprehende el ser, sino que ella es el único medio que tenemos de captarlo.

El hombre sólo posee una ventana abierta al mundo trascendente, y es la inteligencia. Más aún, sólo a la luz inteligible del ser que entra por ella se ilumina también su propia inmanencia, desde que sólo conociendo el ser trascendente logra la conciencia de su yo y de sus actos. Y a este propósito es oportuno recordar que para captar algo, aun su propia inmanencia, su yo y sus actos, la inteligencia necesita distanciarse de él para aprehenderlo como *objeto,* como ser trascendente al acto mismo de entender.

Fuera de la inteligencia (y de las sensaciones que la sirven), el hombre no tiene medio de comunicación con el mundo objetivo, externo e interno. Todas las tentativas hechas par Pascal, Schleiermacher, los modernistas, los inmanentistas y sentimentalistas de todos los tiempos y de todos los matices, así como los esfuerzos de Brentano, Meinong,-Max Scheler, Hartmann, Kierkegaard, Unamuno, Heidegger y Bergson, por otro caminó, de descubrir en el hombre otra facultad que no sea la inteligencia, capaz de captar la realidad o los valores, no resisten a un análisis objetivo de la conciencia. Fuera de que esta captación, por ser *a-lógica, a lo sumo* sería *experimentable* por el propio sujeto *y* nunca *demostrable y expresable, tampoco* tenemos *experiencia* alguna de ella. La emoción, la sensibilidad, los de-_ seos y tendencias podrán favorecer o entorpecer la visión del objeto por parte de la inteligencia, podrán aplicar o distraer a ésta de la aprehensión de aquél y dar una resonancia *subjetiva* de plenitud a la captación del objeto, pero la asimilación de éste, el contacto e identidad de la inmanencia con la trascendencia sólo se verifica en la *intencionalidad* de la inteligencia, y sólo se reconoce en el juicio de ésta. Los sentimientos, emociones y los actos de la voluntad -es un hecho de nuestra conciencia- no crean ni proyectan, constituyéndolo, su objeto, ni mucho menos lo aprehenden; antes bien, presuponiéndolo ya presente en el espíritu por el conocimiento, se dirigen o se complacen en él. Primero es el objeto y su valor -ontológico, por ende-, y sólo consiguiente a él el movimiento de apetencia o complacencia (o displicencia) de *las* facultades apetitivas, emotivas y sensibles[13].

La íntima *compenetración y* mutua influencia con que operan nuestras facultades ha hecho posible esta. *confusión* que asigna a las potencias ainteligentes lo que es función exclusiva del entendimiento.

La realidad a-lógica, el valor, o como quiera llamársele, o es captada por la inteligencia, y entonces es *ser,* según lo dicho (número 3), o no, y entonces, a más de ser inalcanzable para nosotros, su estructura íntima se diluye enteramente. Es evidente que en nosotros existe una actividad axiológica o de captación de valores, que no apreciamos, ni es lo mismo para *nosotras* un veneno que un alimento, la verdad que el error, la belleza que la .fealdad, lo bueno que lo malo. Pero esa actividad es la inteligencia, y como tal se apoya en *la* realidad. Es en las entrañas mismas del ser donde el entendimiento descubre los "valores", que, como veremos en seguida, son bienes tan ontológicos como el ser, desde que están identificados con él. La voluntad y los sentimientos tienden y se complacen en ellos como en su bien específico, pero el bien está presente en el espíritu, y desde allí puede llegar a las facultades dichas, gracias al acto de la inteligencia.

---

[12] Cfr. Arist., toc. cil. Para una profundización de la naturaleza y del valor niel conocimiento, ver S. Tomás, Sum. Theol., I, q. 14 a 1 y 4, q. 12, a. 2, 4 y 5. y q. 79, De Veritate, q. I, a. 1-3 (con el comentario que de ellos hace el P. Tonquedec en un apéndice de su obra antes citada); Coment. in De Anima, lib. III, lect. H, XII, lec. 8.

Cayetano, Coment. in I, q. 14, a. 1 y 4; in I, q. 79, a. 2.

Juan de S. Tomás, Cursus Philos, P. III. q. 4, a. 1; q. 6, a. 1, 2, 3 y 4; q. 10, a. '1 y v, q. 11, a. 1 ;y 2. De los autores tomistas contemporáneos, a más de los citarlos en las notas anteriores, al respecto, puede verse R. Garrigou-Lagrance, Le sens commun et la philosophie de l'étre, 3a edición, Nouvelle Librairie Nationales, París, 1922 (cuya traducción castellana hemos hecho, Declée, De Brouwer, Buenos Aires, 1944); y Dieu, son existence et sa nature, págs. 107-215, 5a edic., Beauchesne, París, 1928. Traducción castellana, en 2 tomos, publicada por Emecé, Buenos Aires, 1950.

[13] Cfr. K. Paniker, F. *II. Jacobi y la Filosofía del* Sentimiento, publicada en *Sapientia,* núms. 6 y 7 (octubre 1947 y enero 1948), La Plata, Buenos Aires.

Más adelante, con ocasión de exponer la doctrina de la persona, habremos de volver más expresamente sobre La teoría de los valores (cfr. c. IV, II, n. 12). Por ahora, bástenos haber asentado esta verdad: que la inteligencia, con exclusión de toda otra facultad, capta la realidad con sus cualidades y principios.

1.5. El ser en la base de la Ética

Si, pues, toda la filosofía tiene una base ontológica, desde que toda realidad se reduce al ser, sólo captable por la inteligencia, y, viceversa, todo concepto se apoya y alimenta del ser, hasta tal punto que nada es pensable ni captable sino como ser; si ella es siempre una meditación intelectual sobre el ser en cuanto' ser o del ser bajo algunos de sus aspectos, también la ética, que estudia la suprema regulación de la conducta humana, ha de erigirse y estructurarse sobre la noción del ser. Precisamente porque prima y es común a toda otra, podemos asentar desde ya, *a priori,.* que la noción de ser ha de encontrarse en la base misma de la filosofía moral, y que la ética ha de poseer necesariamente un fundamento ontológico, y que toda pretensión de levantarla sobre otra base está condenada de antemano al fracaso.

1.6. El concepto y analogía del ser

Para una mejor inteligencia de este punto central de nuestra tesis nos será preciso realizar primero una rápida incursión en las nociones de *ser, bondad y finalidad,* fundamentos metafísicos del edificio moral.

Todos sabemos lo que es el ser, porque desde que algo sabemos es gracias a esta noción. El ser es el tisú sobre el que se bordan la realidad y la actividad intelectual. Pero el ser no puede definirse, en virtud de que definir es reducir una noción a otra anterior más clara que da la razón de ella, y el ser es la noción última e irreductible en que debemos detenernos en esta sucesiva reducción de definiciones y conceptos. En ella la inteligencia llega a la fuente primera de luz que ilumina todos los objetos de sus conceptos.

La misma evidencia y simplicidad de este contenido fundamental de todo concepto lo hace irreductible e indefinible, a pesar de su inteligibilidad inmediata. Sólo intentaremos, pues, describir y tomar conciencia de los contornos de una noción evidente por sí misma y que todos poseemos.

El ser, según Santo Tomás, tiene un triple significado: 1) o bien expresa la *existencia (tomado como participio); 2)* o bien equivale a la *esencia o* constitutivo de una realidad *(tomado como nombre);* 3) o, finalmente, significa la función específica del juicio, la afirmación de la identidad ontológica del sujeto y predicado *(tomado como cópula verbal)*[14].

El ser, como nombre, constituye el objeto de la metafísica. Expresa la esencia que define una realidad, *aquello por lo que una cosa es lo que es,* como capacidad de existencia, prescindiendo de si existe o no, y se aplica primordialmente a la sustancia[15].

Esta noción abstractísima del 'ser, implícitamente contiene todas las diferencias de la realidad. El ser no es una noción unívoca; no conviene por igual a todas las cosas. que son, ni es, por eso, un concepto rigurosamente universal que se predique del mismo modo de todos los individuos de una especie. Este contenido mental simplicísimo del ser está intrínsecamente en las entrañas de todas las cosas, incluso de Dios (por eso *no es equívoco),* pero no realizado del mismo modo (por eso *no es unívoco),* sino de una manera proporcional *(es análogo). El* concepto de ser, más que una noción común a todos los seres, expresa la semejanza de la relación de cada esencia a su existencia; no es una noción enteramente atribuible a seres que difieren entre sí en el mismo concepto de ser.

La noción de ser posee un significado polivalente, que, sin romperse ni dividirse en la equivocidad, pero a la vez sin resolverse en la univocidad, le permite aplicarse y atribuirse de un modo diverso a las distintas realidades *(ens a se - ens ab alio; ens per se - ens inalio).* Más precisamente todavía: la unidad del concepto de ser es de analogía de proporcionalidad. Cuando se dice, por ejemplo, que Dios es ser, se expresa que hay una semejanza (no igualdad) entre la relación de la esencia divina y su existencia, y la de la esencia del ser creado y su existencia (Dios-existencia semejante a creatura-existencia)[16].

[14] De Ente et Essentia, e. I, n. 1; Quod. II, q. 2, a 3.
[15] S. Tomás, De Ente et Essentia, c. II, n. 1.
[16] Cfr. Boyer, Cursus Philosophiae, t. I, pág. 75 y sgs., 316 y siguientes; Penido, Le role de l'analogie en théologie dogmatique, Vrin, París, 1933.

"La unidad del ser y su simplicidad -escribe A. Marc- son, pues, proporcionales, es decir, las de una proporción y la idea de proporcionalidad es también anterior a ellas [...]. De aquí se sigue que la unidad del ser y su simplicidad son diferentes de las de las otras ideas. Cuando elaboro las ideas de hombre, de animal, de viviente, de cuerpo, etcétera, nunca llego a una noción cuya unidad sea la de una proporción, a un concepto que deba referirse a otra cosa distinta de él. Pare pensar en el animal no tengo que considerar sino esta idea en sí misma. No es necesario que piense al mismo tiempo en el buey o en el león, porque a propósito del uno y del otro, mi idea de animal, en tanto que idea, permanece la misma [...]. Pero la idea del ser no puede comportarse así, porque, precisamente, por verdadera que ella sea, su unidad, que es la de una proporción, no puede ser la perfecta unidad de la univocidad. Si ella supone la relación de dos términos, admite, en cierta invariabilidad de la relación misma, la variación de los términos [...]. La diversidad del ser es un data primero, consecuencia de la dualidad de esencia y existencia. Una esencia no puede oponerse al ser y no puede oponerse, por el hecho, a otras esencias. La diversidad múltiple de las esencias es así dada con la oposición fundamental de esencia y existencia, por ende simplemente con la ideó del ser. Esta y la proporción que revela están penetradas de .una diversidad que no se encuentra en la idea unívoca. La unidad del ser como tal no es unívoca, sino análoga, y no se puede pensar sin que al mismo tiempo se piense una diversidad. Quien debe pensar la esencia *y* el *esse* para pensar el ser, piensa la esencia y el *esse, y* por ende, las relaciones de aquélla a éste, y por consiguiente, una proporción cuyos términos variarán sin hacerla variar a ella misma"[17].

Esta misma imperfección y pobreza de contenido otorga al concepto de ser una extensión máxima, lo abarca todo sin excluir las diferencias mismas que distinguen a los diversos seres. El ser no es una *categoría unívoca* suprema; las trasciende a todas y constituye, por eso, un concepto *trascendente. Ni siquiera la* nada es pensable si no es respaldada en el concepto del ser, como una negación de su contenido.

El ser, pues, conviene de diversos modos (análogamente) a los diversos seres. Primeramente, y con toda fuerza, conviene a Dios, cuyo ser o esencia es el puro existir (Acto puro), y secundariamente y por participación a la creatura, cuyo ser o esencia existe contingentemente por un acto o existencia recibida de su causa y, en última instancia, de la Causa Primera o Acto puro. Otro tanto habría que decir del ser aplicado a la substancia y a los diversos accidentes. Dios es, por eso, *analogum analogans,* causante, y la creatura es el *anologum analogatum,* causado.

Pero en el orden del conocimiento humano, la inteligencia que no comienza su conocimiento de las cosas por sus causas, sino por sus efectos, el orden es completamente inverso. De estos dos analogados, nuestra inteligencia conoce por conceptos propios (sacados del ser mismo que conoce) la creatura material, o, mejor todavía, la forma o quiddidad de la cosa material, porque su conocimiento se realiza con In intervención de los sentidos; y sólo a través de estos pobres conceptos de las cosas materiales, conservadas de ellos las notas más abstractas de ser, sustancia, etc. (por vía afirmativa), y purificados de las imperfecciones con que las ha captado en su objeto propio (por vía negativa), llega a conocer obscura --aunque firmemente- las realidades espirituales, a Dios inclusive. El concepto análogo que el hombre tiene del ser (y otro tanto habría que decir de la sabiduría, inteligencia, voluntad y demás perfecciones que también son *ser)* se elabora con elementos cognoscitivos de las formas de los seres materiales, ampliados y purificados, por negación de sus imperfecciones y limitaciones y proyectados hacia la significación de una realidad superior.

La analogía en el conocimiento humano va de abajo hacia arriba, descubriendo en el analogado secundario las huellas del primario y logrando significar de algún modo a éste a través de aquél. El concepto análogo es, por eso, un concepto que, tomado de las cosas sensibles, se sobrecarga con una significación que evade los elementos mismos con que está elaborado. Significamos con él más de lo que representamos. Cuando pensamos en Dios, lo pensamos de un modo antropomórfico, pero a la vez corregimos y negamos en El este modo con que lo representamos; todo lo contrario del conocimiento divino, que en la riqueza infinita de la idea con que Dios se conoce a Sí mismo con el propio Acto puro de su Ser, conoce toda

[17] A. Marc, *L'idée de l'étre chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure,* Archives de Philosophie, t. X, p. 58-60, París, 1933. Cfr. del mismo autor, Dialectique *de l'Alformation, págs.* 293 y siguientes, Desclée Be Brouwer, Bruxelles (Belgique), 1952.

realidad -participación de la suya- de una manera infinitamente superior al acto (perfección), por el que la cosa es en sí misma[18].

1.7. Las propiedades trascendentales del ser: unidad, verdad y bondad

El ser posee sus atributos o propiedades "trascendentales"[19] que se extienden tanto como él y que; no añadiendo nada real, explicitan su contenido mediante una relación de razón. El ser, en cuanto es algo individuo, en sí mismo es uno. Nada hay que no entre bajo el dominio de la inteligencia, bajo la noción de ser que lo abarca todo, y, a su vez, nada puede ser conocido sino como ser (n. 2 y 4). El ser es esencialmente coextensivo con el concepto de *inteligible. No* hay nada inteligible que no sea ser, ni hay un ser que no sea inteligible[20]. El ser es, por eso, el objeto de la inteligencia[21], y en cuanto dice relación a ella o capacidad de ser aprehendido por ella, inteligibilidad, es *verdadero. Verdadero,* porque, tratándose del Ser divino, Ser necesario y fundamento de todo otro ser, es la conformidad o, mejor aún, la identidad misma con el acto infinito de inteligencia, y, tratándose del ser creado, lo es por conformarse a las ideas arquetipos del entendimiento divino (verdad causada del ser), y también secundariamente, porque, a su vez, fundamenta la verdad como término de la adecuación de la inteligencia creada con él (verdad causante del ser).

El ser es, pues, verdadero en cuanto dice relación a una inteligencia con la cual se conforma (divina) o que se conforma con el (creada). En realidad, la verdad formalmente está en la inteligencia y en el ser sólo en cuanto dice relación a aquélla[22].

Pero, a más de ser esencialmente verdadero en cuanto inteligible para toda inteligencia, el ser es esencialmente *bueno* en cuanto, como ser, es apetecible por cualquier voluntad. Tendríamos que repetir, respecto a la bondad, lo dicho a propósito de la verdad del ser. Bondad y ser son coextensivos, como idénticos que son, de tal modo, que nada es bueno si no es ser, y todo ser es bueno, es decir, capaz de ser objeto de una voluntad, *apetecible.* Esta relación de apetibilidad para con la voluntad constituye la *bondad trascendental* del ser.

Estas propiedades trascendentales no añaden realmente nada al concepto de ser, son el mismo ser, en cuanto fundamenta ciertas relaciones de razón, ya consigo mismo, ya con la inteligencia, ya con la voluntad, y, como tales, son análogas como el; concepto mismo del ser.

---

[18] Cfr. Cajetani, *De nominum analogia, Institutum* "Angelicum", Roma, 1934; y J. M. Ramírez, *De Analogia secundam doctrinam Aristotelico-Thomisticam,* Madrid, 1922. Con extraordinaria profundidad y claridad ha estudiado la analogía Santiago Ramírez en los cinco volúmenes, recientemente publicados (obra póstuma), y que citamos en la Bibliografía de este libro.

Ramírez demuestra gire en Santo Tomás hay dos analogías: 1) una inmediata, propia de la mente humana cuando primeramente capta el ser y una de *proporcionalidad intrínseca; y* 2) otra mediata, la de *atribución intrínseca, mediante* la cual la mente, profundizando en esta aprehensión, comprehende que el ser conviene primera y esencialmente a) Acto puro de Existir de Dios, y a la creatura también intrínsecamente, pero sólo secundariamente y con relación al Ser de Dios, que la causa.

La primera analogía, de *proporcionalidad intrínseca* expresa la participación metafísica, es decir, los constitutivos del ser *in facto esse: potencia* y acto en sus realizaciones específicas de: a) de esencia y existencia, b) de materia primera y forma substancial y c) de materia segunda o substancia y forma accidental.

En cambio, la segunda analogía, la de *atribución intrínseca,* expresa la participación metafísica *in fieri:* el éxodo del ser desde Dios: *la participación de la esencia y* por via de causalidad divina ejemplar necesaria -el Entendimiento divino, al contemplar su Esencia, constituye y contempla los infinitos modos finitos de participabilidad de la misma, es decir, las infinitas esencias -; *y* la de *la existencia, por* vía de causalidad divina eficiente y libre -la divina Voluntad libremente elige las esencias a quienes va a conferir existencia-.

Es interesante observar cómo dos insignes tomistas contemporáneos: Santiago Ramírez y Cornelio Fabro, aplicado el primero al estudio de la *analogía* -el concepto que aprehende y expresa el ser en todo su ámbito-; y el segundo, aplicado al estudio de *la participación* -el problema fundamental de la Metafísica: del fundamento y origen del *ser*-- han llegado a conclusiones, que se articulan armoniosamente en una visión integral del problema. Cfr. S. Ramírez; *De Analo*gia, t. II, de las Obras Completas, 4. v., Instituto de Filosofía "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1970-1972; y C. Fabro, *La Nozione di Partecipazione Secondo S. Tommaso D'Aquino,* 2a ed. Societá Editrice Internazionale, Torino, *1950; Partecipazione e Causalitá, Societá* Editrice Internazionale, Torino, 1958; y Octavio N. Derisi, *Participación, Acto y* Potencia *y Analogía en* Santo *Tomás,* en el número extraordinario de la Rivista di Filosofía Neo-Scolastica, con motivo del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás, Milano, 1974.

[19] En el sentido escolástico-tomista, no en el de formas puras a priori, que asigna al término de la filosofía moderna a partir de Kant.

[20] Para la razón profunda de esta tesis, ver mi obra, antes citada, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás, c.* II.

[21] *Ibid., c.* IV.

[22] *Cfr. S. Theol., 1, 16, 1, 3, 5 y 6.*

1.8. La bondad trascendental del ser

La relación de este atributo del ser con el tema de esta obra, nos obliga a analizar con más detención su contenido.

Lo bueno, lo acabamos de decir, expresa el ser en cuanto *apetecible, señala* la capacidad que tiene para mover la voluntad o una tendencia cualquiera hacia su consecución. Coincide, según esto, con la noción de *fin.* El fin es aquello por cuya consecución o realización opera y se mueve la voluntad, y, mediante ella y la inteligencia, todo ser, aun irracional; equivale a lo *apetecible.* Se ve la coincidencia de la noción de fin con la de bien, "aquello que todos apetecen", como dice Aristóteles[23]. Tomado así como fin de una tendencia, el bien queda definido por el efecto que un ser produce en los demás, por el término de la relación que implica para con éstos (cfr. n. 7, al final).

Ahora bien, anteriormente a este movimiento de tendencia que hacia sí provoca como bien o fin, es menester que el ser ya sea bueno. La razón formal de la bondad del ser no está, por ende, en su noción de fin ó apetibilidad, sino en aquella capacidad intrínseca que posee en sí mismo de fundamentar el movimiento de prosecución de otros seres. Y, ¿cuál es la nota constitutiva de la apetibilidad del ser? Es el mismo ser en cuanto *acto o determinación o perfección,* es decir, el ser en posesión de todo aquello que le conviene según su esencia[24]. El ser, en cuanto tal, dice perfección, plenitud en el mismo grado en que es ser, y, como tal, fundamenta el' apetito o tendencia de otro ser. La perfección o acto del ser es la razón o efecto formal primario de la bondad trascendental. Sólo en virtud de poseer esta perfección en acto en su orden respectivo, un ser es capaz de comunicarla a otro y, por consiguiente, de ser *apetecible,* provocar el movimiento de éste hacia sí como hacia su perfección. En una palabra, un ser no es formalmente bueno porque es apetecible, sino que es apetecible porque conviene y es capaz de perfeccionar a otro, es decir, capaz de aumentarlo en su ser o perfección, reduciendo a acto sus potencias, o, en términos más simples, porque encierra una perfección comunicable[25].

A diferencia de la verdad, que primordialmente está en la inteligencia, y sólo con relación a ella en el ser, la bondad, se deduce de lo expuesto, está primeramente en el ser en cuanto perfecto y acabado en su orden, y sólo en segundo término, en la voluntad o tendencia por él movida[26]. Y como todo ser esencialmente encierra alguna perfección desde que algo es, todo ser es en sí esencialmente bueno[27], aunque pueda suceder no lo sea para tal determinado ser a quien no convenga la perfección de aquél. Así, para usar un ejemplo familiar en la pluma de Santo Tomás, los cuernos, buenos para una vaca, no lo son para un león o caballo.

Por otra parte, el bien no sólo es apetecible, es apetente o activo en razón de su misma noción intrínseca *de perfección o determinación,* En efecto, la actividad de un ser (sea ella el mismo acto puro, sea la resultante del tránsito de la potencia al acto) *es* algo positivo que no puede venir del no-ser, sino del ser en cuanto ser. Pero el ser como tal es lo mismo que perfección y bondad, según acabamos de ver. Luego, la actividad, al dimanar del ser, dimana de su bondad. Es la perfección o bondad del ser la raíz de su apetencia activa, el movimiento hacia su perfección. De donde resulta que la medida de perfección o bondad de un ser señala la medida de su actividad, sea para colmar su propia perfección limitada (la creatura), sea para poseerla, en su plenitud infinita y hacer partícipes de ella a otros (Dios).

Resumiendo, pues, el atributo de bondad inherente al ser (bien trascendental) consiste: 1) formalmente en la noción de perfección o acto del mismo ser, y 2) como tal, dice relación a un apetito o tendencia, *a) sea* como término apetecible de la actividad de otro ser, b) sea como principio apetente del propio ser.

---

[23] *I Eth., c.* I. Cfr. S. Tomás, Coment, *in I Ethic., lec.* I y Sum. *Theol., I.* q. 5 y 6 íntegras.
[24] S. Tomás, S. Theol., I, 48, 5 y 6; y I, 49, 1.
[25] Cfr. Santo Tomás, loe. cit.
[26] Y esta diferencia es la que determina el movimiento opuesto dela inteligencia y voluntad respecto a su objeto: el ser-verdadero, el ser-bueno, respectivamente. En el acto de aquélla es el ser quien va a la inteligencia, iluminándola con su luz; en el de ésta es la propia voluntad la que sale en busca del ser, (Cfr. I. Gredt, Elementa *Philosophiae, t,, II,* n, 636, 7a edic. Herder. Friburgo, 1937.
[27] Cfr. S. Tomás, S, Theol., *1. 19,* I y 3; y I-II, I8, I.

1.9. Coincidencia de los conceptos de ser y bondad

Hemos definido lo bueno como acto o perfección. Siendo todo ser alguna perfección, todo ser será bueno, ante todo y siempre, para sí que posee su propia perfección[28], y bueno también para otros seres hora quienes esa perfección sea apetecible, es decir, conveniente como cierta plenitud y perfección propia[29]. A su vez, si lo bueno se define por la perfección, es siempre ser. De este modo se llega a la siguiente conclusión, ya adelantada al principio del número anterior y de fecundas consecuencias para nuestro intento: todo ser es bueno y todo lo bueno es ser[30].

1.10. El bien y el fin. Causalidad del fin y su primacía en el orden causal

Si el efecto formal primario de la bondad trascendental reside en la perfección intrínseca del ser, íntimamente ligado a él se encuentra, según lo dicho, su efecto formal secundario: su apetibilidad, el que sea fin o término de una tendencia o apetito. La noción de bondad nos lleva, pues, de la mano a la de *fin* y a la de *tendencia*[31]. El fin es el bien no en cuanto perfección en sí, sino en cuanto capaz de poner en acto una tendencia en su prosecución. El fin, entonces, no es sino un efecto esencial consiguiente a la noción formal de bondad o. perfección del ser. *Todo ser es bueno, todo lo bueno es apetecible y todo lo apetecible es fin.* El ser que es siempre bueno para sí, por eso mismo apetecible o fin para sí; y ahí radica la tendencia de todo ser a subsistir en su ser. Ser y objeto apetecible es lo mismo. Lo apetecible llámase fin, porque es el término, lo último que busca la actividad por él provocada a través de los medios necesarios para su consecución. La posesión del bien o fin apetecible engendra el *goce y* la *quietud, o* cese de la actividad de la causa eficiente hacia su obtención. Con el bien alcanzado termina (al menos interinamente), llega a *su fin* el movimiento de prosecución. Y cuando ese fin logrado es absolutamente último, la tendencia es suplantada del todo por el goce y la quietud (cfr. más adelante, c. III, n. 9). Pero el fin, que en el orden de la intención de la causa inteligente indispensable, como veremos, para la intervención de la causa final y, por ende, para el ejercicio de toda causa-, es siempre el primero y el que organiza el encadenamiento de los medios a partir de los más inmediatos a él a los más remotos, en el orden a la ejecución es el último en lograrse y efecto de la causa eficiente. Finis, *qui est primos in intentione, est ultimos in executione,* repite frecuentemente Santo Tomás, y con él todos los escolásticos[32].

Pero como en el orden de la intención es el primero, y en este orden es donde precisamente el fin es verdaderamente causa y causa anterior indispensable para la acción de la causa eficiente, síguese la prioridad y gobierno de la causa final sobre las demás causas. Y si, como enseña Aristóteles, verdaderamente conocemos una cosa, en cuanto penetramos en sus causas[33], tanto mejor la conoceremos cuanto mejor conozcamos su fin, que determina la intervención y medida de las demás causas. Esta supremacía que en el orden metafísico posee la causa final sobre la eficiente y, mediante ésta, sobre la formal y material, determina su papel preponderante en la metafísica y filosofía de Santo Tomás, estructurada toda ella sobre el ser[34].

El influjo verdaderamente causal del fin se pone de manifiesto en la realización perfecta que implica de la definición de causa. *Causa* es el *ser* que con su influjo determina la existencia de otro. Ahora bien mediante la inteligencia que lo conoce y desde donde él actúa (orden

---

[28] S. Theol., 1. q. 5, a 3, y In Verit. q. 21, a 2.

[29] Cfr. además de los lugares citados de la *Suma, In Ethic.,* lect. I.

[30] Cfr, *S. Theol.,* 49, 1 y 3. Véase para mayor abundancia del tema de la bondad del ser, L, De Raeymaeker, Metaphysica *generalis,* t. I, páginas 59-61, Iº edic., Warny, Lovaina, 1931.

[31] Cfr. R. P. Garrigou-Lagrange, *Ge* réalisme du *principe de finalité, Desclée* de Brouwer, París, 1932. (Existe traducción castellana de la misma editorial, Buenos Aires, 194?); y J. M. Ramírez, *De Hominis Beatitudine,* t. I, pág, 157 y sgs., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1942.

[32] Cfr. S. Theol., *I-II, q. 1* ad 1 um; ibid. a, 3 ad 2 um; ibid., a. 4; q. 18. a. 7 ad 3 um., etc, Toda esta doctrina que distingue, como en orden opuesto y subordinándolo, el c»·den intencional y el orden ejecutivo, ha sido traducida en términos de intención y ejecución de valores, con gran laboriosidad y no menos precisión, por N. Hartmann en su notable Etica (2a edic, alemana), donde tantas coincidencias se pueden encontrar con la de S. Tomás, si exceptuamos su espíritu formal fenomenológico. Coincidencias que tienen su origen ante todo en la evidencia del objeto estudiado y en la misma fuente de la Etica de Aristóteles, que con diverso espíritu -realista y fenomenológico- ha sido utilizada por ambos.

[33] *Met., 1, I, c. III.*

[34] *Cfr.* S. Theol., I-II, q. I, a. 2.

intencional)- el fin es quien eficazmente determina el movimiento de apetición de la causa eficiente, que, a su vez, pone en juego otras causas para el logro del fin. Un simple acto de introspección nos hará ver cómo el bien o fin conocido es el que despierta nuestro deseo y luego mueve nuestra voluntad para su determinación, la cual, a su vez, pone en ejecución las demás facultades espirituales y orgánicas y aun instrumentos extrínsecos adaptados para la consecución del bien apetecido. Este es, pues, quien ha *causado* todo el desplazamiento de actividad eficiente.

Pero no hay que creer que este influjo y hegemonía sobre las demás causas lo ejerce el fin en sólo los seres dotados de inteligencia. Un análisis metafísico más profundo nos llevará a la conclusión de su intervención absolutamente necesaria en todo proceso causal. Si,. pues, ella sólo puede intervenir mediante una inteligencia, la conclusión será la necesidad de una inteligencia intrínseca o extrínseca al proceso en toda actividad causal. Pero no adelantemos demasiado las consecuencias. Entremos en el análisis metafísico del principio de finalidad y de su necesidad y universalidad.

1.11. Necesidad y universalidad de la causa final en todo proceso causal

El fin no sólo puede ser o es, *de hecho,* verdaderamente causa al determinar la acción de las demás causas, sino que su intervención es absoluta y metafísicamente *necesaria* para la posibilidad misma de todo proceso causal. Desde que una causa eficiente opera, debe actuar con prioridad a ella una causa final que la determine. Sin ésta, en efecto, el desplazamiento de la causalidad eficiente es imposible, pues carecería de dirección y de sentido. Y como de esta causalidad eficiente, extrínseca al efecto, dependen las causas intrínsecas del ser (materia y forma), síguese que todo orden causal depende de la causa final.

Que la intervención de la causa eficiente sin la determinación previa que recibe de la causa final sea imposible y contradictoria, es algo evidente. *'"Es necesario* -dice Santo Tomás, sintetizando admirablemente este punto- *que todos los agentes obren por un fin:* porque si se quita la primera de las causas ordenadas entre sí, es necesario quitar las restantes. Pero es el caso que la causa final es la primera entre todas las causas: cuya razón reside en que la materia no obtiene su forma, sino en cuanto es movida por el agente (= causa eficiente). Porque nada se reduce a sí mismo de la potencia al acto, y el agente (o causa eficiente) no mueve sino por la intención del fin. Porque si el agente no estuviese determinado a un efecto, no obraría más esto que aquello: por consiguiente, para que produzca un determinado efecto, es necesario que se determine a algo cierto, que tiene la razón de fin. Pero esta determinación, así como en la naturaleza se hace por el apetito racional, que se llama voluntad, así en los otros seres se hace por una inclinación natural, que se llama apetito natural"[35]. La acción no tiene sentido sin la determinación hacia una u otra orientación, y esta determinación carece de sentido sin la causa final, ya que "el fin no es otra cosa que el punto preciso a que se aplica la acción de un agente con preferencia a todo otro punto a que podría aplicarse"[36]. Y esta razón vale para todo agente, esté él o no dotado de inteligencia, porque desde qué opera, va hacia un término preciso y no a otro. Además, todo ser es uno (véase más arriba n. 7), es determinado, es un acto.

Siendo el obrar algo propio del ser -algo que dimana de él, ser que pasa de la potencia al acto, en el obrar creado, o Ser simplemente en Acto, en el obrar divino-, también el obrar estará orientado a un determinado efecto o acto y no a otro. Pero este efecto o ser en acto al que va dirigida la acción, en lugar de otro igualmente posible, es a lo que previamente mueve y encauza el fin como bien.

Si pensamos una causa eficiente Con todos los requisitos para obrar, excepto el fin, esa causa no podría pasar a la acción. En efecto, semejante acción, en el orden de la causa eficiente, habría de ser siempre una determinada y no otras igualmente posibles. Pero sin la intervención del fin *no habría razón de ser* de la determinación de la acción en un preciso sentido, no habría razón de ser de la canalización de la acción eficiente. Y así como la existencia del efecto arguye necesariamente el influjo de la causa eficiente, la *determinación* de

[35] S. Theol., I-II, q. 1, a. 2, T. Pegues, Commentaire français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas D'Aquin, t. VI, pág. 16 y siguientes, Tequi, 1925, París, S, Theol., I, q. 44 y 64; Contra Gent,, Li. III, c. 2 y 17; In Posterior Anal., L, I, lec. 16 núm. 5; In Met., V. lec, 2 núm. 775. Véase también, E. Hugón, Cursus Philosophiae Thomisticae, t. II, página 298 y sgs., edic. 5a, Lethielleux, París, 1935.

[36] T. Pegues, *op. cit., t.* VI, pág. 18. Cfr, también J. M. Ramírez, *op. cit.,* t. I, página 168 y siguientes.

ese mismo efecto (que es ya un efecto), en lugar de otro igualmente posible para la acción eficiente, arguye la existencia de una determinación previa, de un fin, que ha dirigido con precisión dicha causalidad. Una cantidad de agua no podría irrumpir en ningún sentido y producir energía, por grande que fuese su fuerza potencial (= eficiente), sin una canalización precisa de esa fuerza.

El principio que expresa la necesidad de la causa final para el desplazamiento de la causa eficiente surge del solo análisis como exigencia del ser y sus principios (razón de ser) con anterioridad y prescindiendo de toda experiencia. Es, pues, un auténtico *juicio analítico* con sus consecuencias de validez, universalidad y necesidad metafísicas absolutas[37].

1.12. Intervención necesaria de la inteligencia en toda causa final. Corolario: supremacía de lo espiritual en el universo

Ahora bien, la causa final sólo puede obrar mediante la intervención de la inteligencia. Según lo acabamos de ver, el fin es verdaderamente causa en cuanto determina realmente el sentido de la causa eficiente. Para influir de ese modo real, existencial, en el efecto, el fin ha de poseer de algún modo una realidad y una existencia, pues lo que no existe no puede tener, en modo alguno, un. influjo en ése orden. El efecto no puede poseer una realidad (en este caso, la existencia de una determinada esencia) que no posea también su causa, pues aquélla no tendría razón de ser ni en sí en ésta. Pero el fin no siempre existe en sí mismo cuando influye sobre la causa eficiente, antes al contrario, comienza a existir gracias a la acción de la causa eficiente por él determinada. Y aun en el caso de existir en sí (cuando lo que busca la acción es sólo su posesión), no actúa como fin desde su existencia física sino en cuanto presente y actuando *"ut possidendus"* en la causa eficiente. El fin, como fin, mueve, pues, a la causa eficiente sin tener existencia en sí mismo o independientemente de ella. Si, pues, para causar en el orden real necesita tener una existencia, no logra tenerla sino mediante y en el acto de la inteligencia, como objeto conocido que dirige la actividad eficiente a su realización o a su posesión. Es allí tan sólo, en efecto, en la actividad de la inteligencia, donde sin ser ni existir en sí puede lograr una existencia intencional. Ni basta para semejante existencia del fin un conocimiento sensitivo que, si bien puede aprehender bajo sus cualidades materiales el fin, no puede aprehenderlo como fin y, por ende, como capaz de dirigir la causalidad eficiente. El fin no puede actuar como tal desde el conocimiento inferior. Tan sólo la inteligencia, penetrando a través de los fenómenos sensibles hasta el corazón del ser, hasta la esencia, puede leer allí las relaciones de medio a fin, el fin como término o efecto de una causa eficiente; y este fin, desde la existencia intencional del acto mismo de la inteligencia, como desde su trono, puede obrar sobre la causa eficiente, encauzando hacia sí el desplazamiento de su actividad[38].

Recojamos esta preciosa conclusión de la supremacía del espíritu sobre el universo de la realidad. Sin el fin no hay causalidad posible, sin inteligencia no hay actividad final; luego sin inteligencia no hay causalidad posible. Toda la actividad del universo, aun material, está

---

[37] Véase, C. Boyer, *op. cit.,* t. I, pág. 365-6; R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité,* pág. 185 y sgs. Puédense consultar los lugares correspondientes de tas obras antes citadas de J. Gredt y Raeymaeker.

Es oportuno precisar el sentido en que tomamos la noción de juicio analítico. Entendemos por tal aquel juicio, en que por sola consideración del sujeto vemos la necesidad de atribuirle el predicado, sea porque éste está contenido en aquél, sea porque aquél lo exige necesariamente en virtud de su misma esencia como propiedad suya esencial; pero en ambos casos, antes de toda experiencia. En virtud de esta segunda hipótesis es analítico tanto el principio de causalidad eficiente como el de causalidad final. Kant ha restringido la extensión del juicio analítico al caso en que el predicado está formalmente en el sujeto; actitud que le ha permitido la creación de los juicios sintéticos a priori y la colocación en ellos del principio de causalidad. Como la refutación de esta posición del filósofo de Koenisberg no se relaciona tan directamente con el tema de nuestra obra y exigiría un detenido análisis, me limito a remitir al lector que tenga interés por este asunto a mi trabajo: *El planteamiento del problema crítico en la Crítica de la razón pura de M. Kant,* publicado en el núm. 303 de la revista *Estudios* de Bs. As., correspondiente al mes de septiembre de 1936, pág. 161 y sas., especialmente pág. 167-168, e incluido en el t. I de mi citada obra, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista.* En todo caso, cabria distinguir dos clases de juicios analíticos: unos en sentido riguroso, en que el predicado está contenido formalmente en el sujeta, y otros en sentido más amplio, en que el predicado expresa una propiedad esencial del sujeto. Algunos escolásticos llegan a aceptar la nomenclatura kantiana de sintéticos a priori para esta segunda clase de juicios analíticos. Creemos que es mejor evitar esa denominación, que viene ya Largada con un significado trascendental. Cfr. C. Boyer, *óp.* cit., t. I, pág. 360; y F. Thonnard, *A. A., Precis D'Histoire de la Philosophie,* 2a edic., pág. 628, Descée, Tournai, 1945. Traducción castellana, de la misma editorial, 1949.

[38] Cfr. J, M. Ramírez, op. cit., t. I, pág. 186 y sgs., donde amplia y profundamente expone el constitutivo formal de la causalidad final.

necesariamente gobernada y dirigida siempre por una inteligencia. El materialismo, el ateísmo y el positivismo de cualquier matiz, que niega o desconoce la intervención de la inteligencia espiritual en la actividad del cosmos, está minado en su misma base por el desconocimiento y negación de la verdad metafísica expuesta.

1.13. Doble ordenación hacia el fin; activa y pasiva; y doble tendencia: natural y cognoscitiva

Si todo agente obra movido por un fin y éste implica necesariamente urca inteligencia desde donde actúa; síguese que los seres --desde que todos apetecen algo, al menos su conservación, y poseen alguna actividad-, sólo los que poseen inteligencia *y en cuanto obran como inteligentes, pueden ordenarse a sí mismos hacia un fin, y* que los desprovistos de entendimiento y también los que, poseyéndolo, proceden por propia inclinación natural e independientemente de éste, *han de ser ordenados a él* por un ser inteligente distinto de ellos. *Orientación activa y consciente* en el primer caso, *y orientación pasiva e inconsciente* en el segundo, respecto al ser ordenado; fin que, como fin, es *intrínseco* a la causa eficiente por él gobernada, en el primer caso, *y* fin que, como fin, es *extrínseco* a dicha causa, actuando desde la inteligencia de otro ser, en el segundo. He aquí cómo lo expresa Santo Tomás en el lugar citado: "Hay que tener presente que algo tiende al fin con acción o movimiento de *doble manera:* de *un modo,* como quien se mueve a sí mismo al fin, como el hombre; *de otro modo,* como quien es movido por otro fin, como la flecha tiende a un determinado fin porque es movida por el arquero, que dirige su acción al fin: aquellos seres que poseen razón, se mueven a sí mismos al fin; porque tienen dominio de sus actos por el libre arbitrio, que *es facultad de la voluntad y de la razón:* aquellos otros empero, que carecen de razón, tienden al fin por inclinación natural como movidos por otro y no por sí mismos, como quiera que no conocen la razón del fin y, por consiguiente, nada pueden ordenar al fin, sino que son ordenados por otro al fin: porque toda la naturaleza irracional se relaciona con Dios como un instrumento respecto al agente principal. De aquí el que sea propio de la naturaleza racional tender al fin, como conduciéndose o dirigiéndose a sí misma hacia el fin; pero de la naturaleza irracional, como llevada y conducida por otro, sea hacia un fin aprehendido, como acaece en los brutos animales, sea hacia un fin no aprehendido, como acaece en los seres que carecen enteramente de razón"[39]. Caben, pues, en los seres dos modos de apetencia del fin o, lo que es lo mismo, de su bien o perfección ontológica, según que ella esté dirigida por la propia inteligencia del ser operante o por la de otro. En el primer caso tendremos la tendencia o apetito consciente del fin bajo su razón de fin, de la cual carece el segundo.

Semejante a ésta, aunque no coincide, es la .división del apetito en "elícito" o cognoscitivo y "natural" o innato. El primero es tendencia hacia el fin, iluminada y dirigida por un conocimiento inteligente o sensible. El segundo es tendencia intrínseca e impresa en la naturaleza misma del ser hacia su propia perfección. En ambos casos hay una inclinación de una cosa y orden a otra que le conviene; pero mientras en el primero la inclinación proviene de una "forma" o ser distinto del propio, aprehendida *"intencionalmente"* por el conocimiento, en el segundo, en cambio, proviene de la propia forma o esencia hacia otro ser[40]. Consciente en el primero, al menos imperfectamente, y dirigida por el propio conocimiento, en el segundo es una gravitación necesaria e incoercible del ser hacia su fin o bien determinado. Lo .expuesto no quiere decir que el apetito innato sea privativo de los seres desprovistos de inteligencia y conocimiento; antes al contrario, todos los seres, sin excluir los dotados de sentido y aun de inteligencia, a más del apetito elícito, por el que estos últimos obran como tales, poseen el apetito natural por el que obran por la inclinación misma de su naturaleza. Así, la inclinación de las potencias a su acto y objeto, vgr.: de la inteligencia a la verdad, pertenece al apetito natural: se realiza sin conocimiento previo, por gravitación innata de la naturaleza[41]. En el mismo acto de apetito elícito podemos y debemos distinguir los dos aspectos: el que viene de la naturaleza y el que sigue al conocimiento como tal. Así, en sus actos el hombre, como luego expondremos, tiende necesariamente al *bien* en sí, al *bonum in communi;* con *apetito innato, y* a *éste o aquel* bien concreto con *apetito cognoscitivo.* Más aún, esta tendencia elícita

[39] S. Theol., I-II, q, I, a. 2. Cfr. Coment. de Pégues, op. cit., t. VI, p. 18-19, a este pasaje de la Suma; Contra Gent., L. III, c. 2; L. IV, c. 19; S. Theol., I, q. 45, a. 4; I, q. 59, a. 1, I, q. 80, a 1. Raeymaeker, op. cit., pág. 207-209.
[40] *S. Tomás, De Verit., q. 25, a. 1.*
[41] *Cfr. J. Gredt, op. cit., t. I. núm. 508, 2.*

presupone y se apoya en la innata, a la que sirve; no hace sino encauzar hacia un bien determinado la inclinación natural al bien, porque los medios para la consecución del fin de ésta. Solo en virtud de este apetito innato incoercible hacia el bien en sí -como luego se verá mejor (c. III, n. 9; c. III, n. 16; c. III bis y c. IV, n. 1)- el hombre puede determinarse: a la consecución de éste o aquel bien. Por debajo del apetito elícito, y presionando sobre él, corre siempre la fuerza de la tendencia natural hacia su fin o bien canalizada por aquél.

Sobre esta doble tendencia hacia el fin, innata y elícita, habremos de volver y precisar más todavía al tratar del acto voluntario y de la voluntad humana (cfr. c. IV, n. 5).

1.14. La naturaleza, ejecución y expresión del fin de las cosas

Toda finalidad implica una tendencia o apetito, y ésta, aunque sea elícita como acabamos de ver, se entronca siempre en un apetito innato, en *una inclinación natural, en una naturaleza. Fin y naturaleza* son, por esa, correlativos[42]. A la luz de la finalidad es precisamente como se logra la perfecta comprensión del concepto de *naturaleza, del orden natural y de las leyes naturales.*

Toda sustancia es naturaleza en cuanto operante, en cuanto dice potencia física para adquirir tal determinado *acto* o perfección ontológica de una manera estable[43]. "La naturaleza defínela Santo Tomás -es el principio del movimiento y quietud en aquél en quien está"[44],

Para evitar confusiones, antes de continuar el estudio del concepto de naturaleza, vamos a precisar el de esencia, con el que se relaciona. Veremos así en qué orden se coloca la naturaleza y si depende ella de la voluntad divina. La esencia; tomada en un sentido metafísico, está constituida por todas aquellas notas sin las cuales un ser *no puede ser pensado,* sin las cuales *el concepto* de un determinado ser sería imposible y contradictorio, y por las cuales éste es tal y distinto de todo otro. Estas notas no son siempre realmente distintas, pueden ser aspectos de una misma realidad. De las notas de "animal" y "racional" consta metafísicamente el hombre. Con ellas tenemos todo lo que es necesario para tener el concepto de hombre, y si quitamos una de las dos, lo destruimos. La esencia metafísica, real como es desde el punto de vista de su contenido o concepto objetivo tomado de la realidad, no lo es en cuanto al modo de significarlo: se coloca en un orden conceptual rigurosamente universal, abstracto. En cambio, la esencia física se coloca en el orden de la existencia real: está constituida por todas aquellas notas realmente distintas, sin las cuales un determinado ser *no puede existir.* Retomando el mismo ejemplo, en este orden la esencia del hombre está formada por el alma y el cuerpo, dos sustancias reales incompletas, pero distintas y separables. Todo ser, cualquiera sea el predicamento o categoría en que se ubica, tiene su esencia. Sin embargo, porque sólo en la sustancia se verifica la noción de un modo absoluto, es a ella a quien se aplica principalmente la noción de esencia[45]. Por eso, sustancia y esencia se emplean casi indistintamente, Pero la esencia física puede referirse a los constitutivos de un ser tomados ya estáticamente, en sí mismos (sustan*cia),* ya como principios o raíz primera de su actividad específica o conveniente a su *ser (naturaleza)*[46]*.*

La naturaleza, pues, pertenece al orden físico y, como tal, absolutamente hablando, y a diferencia de la esencia metafísica, depende de la voluntad divina[47]. Porque las esencias se fundan en la Esencia divina y se constituyen *formalmente* en el Entendimiento divino, que no puede dejar de aprehenderlas, como no puede dejar de aprehender aquella Esencia. Tal aprehensión es**,** por eso, necesaria y lógicamente anterior e independiente de la Voluntad divina, y, por eso también, las esencias son *necesarias e inmutables.* En cambio, las *cosas existentes* dependen de la libre Voluntad divina y, por eso son *contingentes y mutables.* Dios, que no podría modificar esencia metafísica alguna, puede introducir cambios en las sustancias en el orden físico y, *a fortiori,* en la *naturaleza o modo de obrar impreso en las entrañas* sustanciales del ser. En efecto, la contradicción del primer caso no existe en el segundo.

---

[42] *Cfr. S. Tomás, S. Theol., I, q. 22,* a. 2; q. 105, a. 5, y I-II, q. 1, a. 2.
[43] *Cfr.* S. Theol., I-II, q. 10, a. 1, e In. V, etaph., lec. 5a.
[44] *In Phys., L. I,* lec. *I; ibid.,* L. II, lec. I; in IV *Sent.,* dis. 43 q. 1, a, 1, ad. 3; Contra *Gent., IV, c.* 35; *S. Theol., I,* q. 29, a. 1, ad 4 um; q. 115, a. 2; I-II, q. 10, a. 1.
[45] *S. Tomás, De Essentia et Esse, c. II,* núm. 1.
[46] Véase en la S. *Theol.,* 1-II, q. 10, a. 1, las diversas acepciones de la palabra *naturaleza. Cfr. F.* Hugón, op. *cit.,* t. II, pág. 299 y sigs.
[47] *S. Theol., I, q, 22,* a. 2, c. y ad 3 um.

Un poco más arriba (n. 12) hemos señalado la preeminencia de la causa final sobre la eficiente y, en general, sobre toda causa, y también la necesidad de que toda acción esté determinada, provocada y limitada por el fin o bien, a cuya realización u obtención tiende la causa eficiente. Sin fin no hay ejercicio de causalidad alguna. Toda acción, pues, por su concepto mismo, encierra la idea de. movimiento ascendente hacia la consecución de un bien a fin; toda acción busca, en mayor o menor grado, cierta perfección, cierta plenitud o complemento de su ser. Esta tendencia podrá ser, a veces, equivocada en el sentido de que impida la realización de la perfección de una potencia superior, pero nunca en relación con la potencia misma que busca su bien, Ya tendremos ocasión de ver la importante aplicación qué este concepto metafísico tiene en el plano moral en orden a la tendencia de las pasiones a su propio objeto (c. III, n. 11).

La naturaleza se nos presenta, pues, como la sustancia en movimiento ascendente hacia su superación y acabamiento ontológico, con un movimiento virtualmente recibida con su mismo ser y con el cual va irresistiblemente en busca de su fin o bien. Mas hemos visto que el fin no puede operar sino desde una inteligencia. Si, pues, las creaturas reciben su ser con un determinado movimiento, innato, como una naturaleza, el fin que las mueve no podrá estar sino en la Inteligencia divina del Creador. El es quien lo imprime en las entrañas de sus creaturas en esta tendencia irresistible de la sustancia. El es quien constituye su *naturaleza,* que va a terminar necesariamente a su fin, que no es otro, en suprema instancia, que el mismo Dios, como veremos al determinar este fin en los seres creados (c. III). La naturaleza no es entonces sin la participación ontológica y la ejecución, por parte de la creatura, de la ordenación final existente en la mente divina; no es sino la sustancia dirigida y puesta en movimiento y dirección hacia su fin, preestablecido por su Creador, conforme al ser de aquélla. La naturaleza dice, por ende, relación esencial a su fin o bien, es *ininteligible* sin el fin que lógicamente le antecede en la mente divina y que es su razón y su causa, lleva impresa en sus entrañas, en cierto modo, el fin que la determina, y su movimiento, definitivamente orientado, no es sino el vestigio del fin, para cuya consecución lo ha impreso y determinado en ellas su divino Autor. A la manera como del solo movimiento del acero atraído por su centro imantado, aunque no viéramos el imán, podríamos concluir *a priori su* presencia y acción, no de otro modo, en el solo desplazamiento de la actividad de la sustancia, en su *naturaleza,* nos es dado contemplar el fin a cuya conquista se dirige. A su vez, y por la misma razón, si nos fuera dado colocarnos en la Inteligencia divina, desde donde el fin ejerce su influencia directora, y conocer este fin antes de verlo traducido en su efecto, podríamos deducir *a priori* el determinado movimiento, la *naturaleza* propia del ser creado, a la manera como podemos hacerlo nosotros mismos en nuestros actos de tendencia cognoscitiva, en los que el fin apetecido por la voluntad determina la acción de una o de otra facultad subordinada al imperio de aquélla. Siempre es del fin de donde arranca la especificación del acto que tiende a su consecución.

1.15. La forma principio determinante de la naturaleza, y fuente de su actividad y expresión de su fin

La naturaleza, hemos dicho, se coloca en el terreno de la esencia física. Está constituida en los seres materiales, según la doctrina aristotélico-tomista, por dos principios substancialmente distintos, relacionados entre sí como determinable y determinante, como potencia *y* acto: *la materia y la forma* (hilemorfismo). *La materia* es el puro no-ser en acto, la pura potencia real o capacidad receptiva de la perfección substancial, y por eso mismo carece de acto y sólo es concebible en razón de la forma, que la determina a constituir con ella misma tal determinado ser[48]. *La forma,* por el contrario, es el elemento determinante de la esencia, es el acto substancial recibido y limitado por la materia, por el que ésta se constituye en *tal* determinado ser en el orden físico[49]. De aquí la supremacía de la forma[50] y el que las notas constitutivas de una esencia no sean sino la forma recibida en una materia, de la que, a su vez, toda su individuación[51]. Ahora bien, si tenemos presente la verdad, que luego demostraremos, de que Dios, en la creación y conservación de sus creaturas, no puede tener otro fin que la participación y manifestación de sus Perfecciones, de su Ser divino (c, III, n. 4) al que, por

[48] *S. Theol., I,* q. 4, a. 1.
[49] *S. Theol., I,* q. 66. a. I, 2, 4 y 6.
[50] *S. Theol., I,* q. 76, a. 1 y passim.
[51] *S. Theol., I,* q. 7, a. 1, y I, q. 44, a. 2.

consiguiente, toda creatura está esencialmente dirigida, veremos que ésta se encamina *ipso facto* a la *consecución de un determinado grado de ser o acto* como hacia su propio fin, al grado de perfección correspondiente a su forma o esencia precisa, como al propio complemente o acabamiento ontológico. De este modo se ve cómo la forma o esencia física o substancia encauza la actividad del ser en un determinado sentido, en el sentido de su perfección, responde así al fin al que el ser está dirigido y constituye, por eso mismo, *tal determinada naturaleza* que lo realiza[52]. La forma, pues, identificada con la naturaleza, nos manifiesta el fin o perfección hacia la que el ser se inclina, y en la dirección precisa que imprime a la acción del ser realiza de un modo concreto y preciso el último fin intentado por Dios en sus Obras. La forma y su perfección es, en el orden ontológico e inmanente al ser, la traducción ejecutiva del fin trascendente del orden intencional de la Inteligencia divina. De aquí el que Santo Tomás, refiriéndose al fin del ser creado, emplee indistintamente, y como equivalente, las expresiones de "perfección de la forma" o de "gloria divina"[53]. Existe, pues, una mutua relación entre fin y naturaleza o forma, y cada uno de estos conceptos nos conduce al conocimiento del otro.

1.16. Correspondencia de la naturaleza o forma con el fin, como su instrumento y ejecución en el orden eficiente

Pero permítasenos todavía una precisión más sobre el concepto de forma o naturaleza como correlativa del último fin. Todo desplazamiento de una determinada potencia activa, esencialmente dirigida hacia la consecución de su bien, es decir, hacia la conquista de un *nuevo ser en acto,* debe proceder de un ser en acto, al menas en el mismo grado de actuación que el efecto, para que no haya más acto en éste que en la causa[54]. Semejante principio en la naturaleza es la *forma, acto substancial,* específico del ser. De la forma *como acto* procede toda la actividad del ser; de la forma como *acto* substancial específico procede la actividad específica de esa naturaleza, es decir, aquélla por la que el ser se mueve esencialmente hacia su último fin.. De aquí que el último fin de un ser esté expresado por su forma considerada no sólo estática, sino también dinámicamente, o sea no sólo como constitutiva de una substancia, sino también como principio dirigente de una actividad que se desplaza hacia la plenitud de la misma forma, hacia la perfección específica. Así el hombre hacia la plenitud de su vida racional o espiritual.

Estas dos vías, por las cuales o ascendemos de la *naturaleza al conocimiento del fin* (orden lógico del entendimiento humano: de los efectos a la causa), *o descendemos del fin a la determinación de la naturaleza* (orden ontológico: de la causa al efecto), señalan los dos caminos para determinar el fin último del hombre y, en general, de toda cremara, ora leyéndolo *a posteriori* en el movimiento de la naturaleza, en la forma específica del ser, ora deduciéndolo *a priori* partiendo del conocimiento mismo de la Inteligencia divina que lo determina, camino éste que, a su vez, nos da una mayor comprensión de la naturaleza de los seres creados. El fin y la naturaleza, así como sus conceptos correspondientes, son, pues, correlativos. En el orden ontológico de la causalidad total, el fin es primero y determinante del segundo: es el fin quien determina en un ser el modo específico de tender a su perfección, o sea su naturaleza o forma específica. Esta es efecto de la causa final. En el orden de la causa eficiente o ejecutivo, es la naturaleza la primera y la que realiza el fin como efecto suyo. "Manifiestamente se puede ver - escribe Santo Tomás - que las cosas que han sido dispensadas por la divina Providencia siguen alguna razón. Porque se ha mostrado [c. 91 del mismo libro] que Dios, por su providencia, ordena todas las cosas como hacia el fin; pero no de un modo tal que, mediante las cosas que se hacen, acreciente su bondad, sino que (por ellas) se imprima en las cosas la semejanza de su bondad en cuanto es posible. Pero porque es necesario que toda substancia creada sea inferior a la perfección de la bondad divina, a fin de que la semejanza de la bondad divina fuese comunicada a las cosas, fue conveniente que hubiese la diversidad en las cosas, a fin de que lo que no puede ser representado perfectamente por una sola, por diversas fuese representado de un modo más perfecto de diversas maneras; porque también el hombre, cuando ve que no

---

[52] *S. TheoL, I,* q. 76, a. 1; I, q. 80, a. 1; III, q. 13, a. 1 y III, q. 54, a.

[53] S. Tomás, in *II Sent., Disp. I,* q. 2, a. *2; De Verit.,* q. 22, a. 12.

[54] La causa debe tener la misma perfección que el efecto, sea formalmente la misma (padre e hijo), sea *eminentemente;* es decir, realizada de una manan más perfecta que equivale y supera a la anterior. De este segundo modo contiene Dios las perfecciones de sus creaturas.

puede expresarse suficientemente con un solo vocablo, multiplica de diversa manera las palabras para expresar con muchas su concepción mental. Y también en esto se puede considerar la eminencia de la divina perfección, en que la perfecta bondad, que en Dios está concentrada y con toda simplicidad, en las creaturas no puede darse sino según diversos modos y por muchas. *Mas las cosas son precisamente diversas porque tienen diversas formas, de las cuales obtienen su especificación. Así, pues, la razón de la diversidad de las formas en las cosas se toman del fin*[55].

La inclinación y movimiento de todo ser o forma hacia su propio fin, que se desenvuelve de un modo necesario, es lo que constituye precisamente --según dijimos más arriba (n. 13)- el apetito natural, y que en el sector de la actividad irracional origina *las leyes naturales* de tipo ontológico, de tas que son manifestación fenoménica las leyes empíricas físico-químicas, biológicas e instintivas. El orden natural no es sino el conjunto de estas leyes, que se nos manifiestan íntimamente jerarquizadas y ordenadas hacia un único fin supremo del universo por una suprema Inteligencia. Al determinar en el capítulo III cuál sea este fin, se esclarecerá más perfectamente el concepto de naturaleza y orden natural como manifestación y realización de aquél. Por ahora bástenos constatar tan sólo este orden y leyes admirables del curso o movimiento natural de todos los seres hacia la unidad y perfección del universo. Con justeza ha señalado P. L. Lansberg el *Orden del mundo* como concepto central de la "Weltanschauung" de la Edad Media: "La idea central -escribe- que hace inteligible el pensamiento, la concepción del mundo y la filosofía medieval es aquella de que el mundo es un Cosmos, un todo ordenado, lleno de sentido y adorno, que se mueve ordenadamente según eternas leyes y disposiciones que, brotadas de Dios, primer Principio, también se relacionan como Dios, último Fin"[56]. Esta concepción medieval del mundo, tan exactamente captada por Lansberg, es la única que puede dar razón y explicación suficiente de la naturaleza.

1.17. La serie infinita de fines es imposible. Necesidad de un último fin

Hemos demostrado más arriba que toda causa eficiente implica un determinado fin que le da sentido y dirección (n. 11). Pero para completar esta doctrina de la causa final, tan rica en proyecciones metafísicas y morales, vamos a plantear un nuevo problema: ¿No cabrán una serie infinita dé fines o, por lo menos, varios fines o bienes a la vez, que conjuntamente, con subordinación o sin ella, la determinen? Procuraremos esclarecer esta cuestión, fundamental para el intento de nuestra obra, a la luz de la doctrina de Santo Tomás, expuesta principalmente en los artículos 4° y 5° de la I-II, q. I.

En el artículo 4° de esta cuestión, el Santo Doctor explica claramente por qué es necesario un último fin en toda acción: En el orden de la causalidad, el proceso *in infinitum* -repugne o no en otros órdenes- es absurdo. La serie de causas subordinadas eficientes no se pondrían en acción y no producirían nunca el efecto sin el *primus motor immobilis.* En efecto, en el orden de la causalidad eficiente, como arguye en otro pasaje el Angélico Doctor[57], el último término no se mueve (es decir, no es causado como efecto) sin previa moción del penúltimo., que le es, por ende, anterior en el orden real, y del mismo modo podríamos seguir preguntando sucesivamente de los siguientes hasta llegar a la conclusión de que el desplazamiento de la actividad causal de toda la serie de "motores" o causas implica la existencia y depende de la moción del *Primus Motor immobilis,* de una Causa incausada, de un primer distinto y anterior a toda la serie, que mueve (= causa) sin ser movido (= incausado). El movimiento o acción causal ha debido comenzar, pues, de este *Primus Motor o* Causa primera, sin la cual toda la serie de causas subordinadas entre sí hubiese permanecido en potencia y causar nunca nada. Ahora bien, si suponemos una serie infinita de causas intermedias, el influjo del Primer Motor o Causa encausada, punto de arranque necesario de la causalidad de toda la serie, no llegaría nunca al término y al efecto, *ipso facto* imposible. Pero es el caso que el efecto existe, es un hecho de experiencia. Luego la serie infinita de causas no existe. Lo que ocurre en esta cuestión es que quienes niegan la existencia de Dios por el recurso a una serie infinita de causas, incurren en una lamentable confusión del orden lógico y ontológico. Se

[55] *S. Contra Gent., 1,* III, c. 97. Este lugar de la S. *Contra Gentiles,* tan rico en doctrina, rebasa el punto que aquí tratamos. Lo hemos querido traducir íntegro, porque nos ilustra sobre el fin de Dios al crear y el modo se dirige a él, tal como ampliamente lo expondremos en el capítulo III. Por eso, allí volveremos a referirnos a este pasaje.
[56] *Die Welt des Mittelalters und Wir,* Bonn, 1922, pág. 14.
[57] *S. Theol. I, q. 2,* a 3.

razona mal cuando se dice: el efecto A ha sido producido por la causa B; ésta, por C, y así, sucesivamente, hasta el infinito, sin llegar nunca al primero. Porque si en el plano del conocimiento *ascendemos* en ese orden, en el causal ocurre lo contrario: *se desciende,* se parte del ontológicamente Primero, sin el cual los demás no tienen sentido (como acabamos de mostrar), y de suponer la serie infinita de causas, nunca se llegaría al efecto, que, sin embargo, existe. Si pues, por absurdo se pudiese dar la serie infinita de causas subordinadas, no se evitaría por ello la Causa primera, como se pretende, sino tan sólo la llegada de la acción causal al último, efecto, que, sin embargo, existe, desde que es el hecho empírico desde el cual se parle. Semejante hipótesis de la serie infinita de causas subordinadas, pues, por una parte, no impide la necesidad de la primera Causa, y, por otra, lleva al absurdo de la negación del efecto último, de cuya existencia precisamente, como de un hecho empírico, se parte en este raciocinio.

Hemos querido poner de manifiesto el absurdo de la serie infinita de causas subordinadas en el sector de la acción eficiente, porque no de otro modo es absurda en el orden de la causa final. Una serie infinita de fines subordinados no llegaría nunca a mover el apetito --causa eficiente- sin un último fin, en orden a cuya obtención son apetecibles los fines intermedios. Una serie de fines subordinados sin un último y supremo fin es absurda de *fin:* equivaldría a una serie de fines intermedios para *algo* que, sin embargo, *no es.* Lo que da sentido al fin intermedio B es que conduce a C, y éste, a D, etc., y es recién el último, X, el que da sentido y sostiene en el concepto de finalidad a todos los anteriores[58]; no de otro modo que el *Primus Motor* sostiene el concepto de causalidad eficiente de toda la serie de agentes. Diluido así el concepto de fin en una serie infinita de fines sin un último fin, ella sería incapaz de determinar acción alguna. Con razón, pues, equipara Santo Tomás el absurdo de la serie infinita de causas finales sin el *primum Movens o Fin último,* del que reciben sus *vis movens los* demás fines intermedios, con el absurdo de la serie infinita de causas eficientes sin el *Primus Motor o Causa primera,* en virtud de cuya moción participan su vis *motor* a las causas intermedias. "En los fines, empero -así se expresa Santo Tomás-, se da un *doble orden,* a saber: *el orden de la intención y el orden de la ejecución;* y en ambos órdenes es necesario que algo sea primero. Porque lo que es primero en el orden de la intención, es como el principio que mueve el apetito: por lo cual, quitado el principio, el apetito no se moverá por ninguno. Pero lo que es principio en la ejecución es aquello por donde comienza la operación: por lo cual, quitado este principio, ninguno comenzará a hacer algo. Ahora bien, el principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es el primero de aquellas cosas que son para el fin. De esta manera, pues, por ninguna parte es posible proceder hasta el infinito, porque si no hubiese último fin, nada se apetecería, ni acción alguna se terminaría, ni tampoco se aquietaría la intención del agente [operación que considera el fin]. Y si no hubiese un primero en las cosas que son para el fin [= en el orden eficiente], ninguna comenzaría a obrar algo; ni se terminaría el consejo [= operación que considera los medios o causas eficientes para el fin], sino que procedería hasta el infinito[59]

Veamos, pues, cómo toda acción y, en general, toda causalidad -inclusive la intrínseca de la materia y forma- y, por consiguiente, toda existencia que no existe en fuerza de su esencia, sino que encuentra en otro la razón de existir, es decir, todo ser contingente, está determinado por dos términos extremos: por un Lado, el *Primus Motor,* la Causa eficiente primera, con un número más o menos grande de causas intermedias, y por otro, el *Primus Movens,* el último Fin, con una serie más o menos abundante de fines intermedios.

Pero como el desplazamiento de la causa eficiente en un sentido preciso no tiene razón de ser sin la intervención de un fin, síguese de aquí --como enseña Santo Tomás en el citado texto de la Summa y dejamos sentado en el n. 11 ---que el fin es indispensable para cualquier acción y causalidad, ya que él determina al agente eficiente al acto, y éste, a las demás causas; y como, por otra parte, según acabamos de exponer, la serie ilimitada de fines sin el último diluiría la causalidad final, sin poder mover eficazmente a la actividad eficiente, impónese con toda evidencia la necesidad metafísica de un último fin en todo proceso causal. Porque, aunque en el orden de la acción, el último fin por ella obtenido es el último efecto que cierra el desplazamiento de la causalidad eficiente, en el orden de la intención, y mediante su presencia

[58] Cfr. Arist., *Etica a Nicom.,* L. I, c. 2.
[59] *S. Theol., I-II, q. 1,* a. 4. Ver también, *In I Meth.,* lec. IV *y I Eth.,* lec. II. Extensamente se ocupa S. Tomás de la doctrina del fin en el L. III *Contra Gent.* En el cap. 27 de este libro sé ocupa de nuestro asunto.

en la inteligencia del agente es *el primero* y el que provoca y mueve toda la ulterior acción de causas eficientes, De aquí que la necesidad no sólo de un fin, sino también de un último fin en la acción más insignificante, constituye un juicio analítico evidente por sí mismo, independiente de toda experiencia[60]. Sin el fin último, no tiene sentido ninguna causa final; sin ésta, tampoco lo tiene la causa eficiente, y del mismo modo, sin la eficiente, queda impedida la actuación de la causalidad intrínseca, que constituye a los seres contingentes. Suprimido el último fin, tendríamos la paralización absoluta del universo; más aún, la completa anihilación del mundo creado, ya que su determinación a la existencia contingente se diluiría en una sin-razón, que excluye toda intervención de la Causa eficiente. Impedida toda actividad eficiente, se imposibilita radicalmente la existencia de todo ser contingente, de todo ser que no exista necesariamente, que no sea Dios, Fin de Sí mismo.

Tenemos así resuelta, en parte, la cuestión propuesta al principio de este párrafo. Es necesario un último fin. No es posible una serie indefinida de fines intermedios. Pero, ¿no cabrán, al menos, varios últimos fines independientes entre sí? De esta cuestión restringida al caso del hombre, pero con proyecciones aplicables a toda realidad contingente, trata Santo Tomás en el artículo 5° de la cuestión antes citada. "La voluntad de un mismo hombre -dice el Doctor Angélico- no puede dirigirse a diversos objetos como a últimos fines". Tres razones da de ello. Citaremos la primera tan sólo: "Comoquiera que cada uno apetezca su perfección, aquello apetece alguien como último fin, que apetece como bien perfecto y completivo de sí mismo. Por lo cual, dice San Agustín en el capítulo I del libro 19 de la *Ciudad de Dios:* `Llamamos ahora fin del bien no aquel con que fenece y acaba de manera que desaparezca, sino con que se perfecciona, de medo que esté completo.' Es necesario, por consiguiente, que el último fin de tal modo sacie todo el apetito del hombre, que nada apetecible se deje fuera del mismo; lo cual no puede ser si se requiere algo ajeno a la perfección del mismo. Por lo cual, no pude acaecer que el apetito de tal modo tienda hacia dos cosas, como si ambas fuesen el bien (o fin) perfecto"[61].

1.18. El último fin, causa de toda actividad y aun del mismo ser creado

Mas si el hombre, y en general todo ser, por una parte, no puede obrar sin el último fin y, por otra, no puede tener sino un solo fin supremo, síguese que todo movimiento de su apetito, esté él dirigido al objeto que se quiera, está provocado y dirigido por el último fin. Síguese, por la misma razón, que el hombre y toda naturaleza no pueden. apetecer objeto alguno sino en cuanto éste participa de algún modo del último fin, aun en el caso de que realmente se *oponga* a su consecución. De lo contrario, constituiría *un* fin independiente y tendríamos de nuevo dos últimos fines. Santo Tomás apunta, además, estas dos razones: *"En primer lugar,* porque cualquier cosa que el hombre apetezca, lo apetece bajo la razón de bien; lo cual, ciertamente, si no se apetece por el bien perfecto, que es el último fin, es necesario que se lo apetezca como tendente al último fin, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su consumisión, como aparece en las cosas que hacen la naturaleza y el arte; y así, todo el comienzo de perfección se ordena a la perfección consumada, que se obtiene por el último fin. *En segundo lugar,* porque el último fin, en cuanto mueve al apetito, es como el primero que mueve en las demás mociones. Pero es manifiesto que las causas segundas que mueven, no mueven sino en cuanto son movidas por el primer *movens;* por lo cual, las cosas apetecibles segundas [= creadas], no mueven el apetito sino en orden al primer apetecible, que es el último fin"[62].

Toda la actividad humana y la de todas las creaturas; como su mismo ser, están determinados y dirigidos por el último fin. El hombre y todo ser, en general, no puede apetecer objeto alguno sin apetecer a la vez el último fin y en virtud del último fin. Aun Dios, como veremos, no puede crear ni haber nada fuera de sí mismo si no es teniendo su divina Perfección como fin de su obra.

---

[60] Cfr. J. M. Ramírez, op. cit, pág. 206 y siguientes.
[61] *S. Theol.,* I-II, q. I, a. 5. Cfr. J. M. Ramírez, *op. cit.,* T. I, p. 365 y siguientes.
[62] *S. Theol.,* I-II, q. I, a. 6. Cfr. S. Contra *Gent.,* L. III, c. 17 y siguientes.

1.19. El último fin es la raíz del paralelismo armónico del orden especulativo y práctico de la actividad humana

Antes de pasar a tratar el tema fundamental de esta tesis, del que se alimenta toda la actividad moral, el último fin del hombre, vale la pena subrayar la conclusión, preñada de secuelas psicológicas y morales, a que acabamos de llegar, de que el hombre no puede querer nada (actividad práctico-moral) sino en virtud del apetito natural de su último fin, desenvolviéndola a la luz de un principio tan caro y frecuente en la pluma de Santo Tomás como fundamental en su sistema: *"Sicut in speculativis ita in operativis",* que nos hará comprender y gozar del paralelismo armónico vigente entre el orden práctico (moral) y el especulativo (metafísico-gnoseológico) de la actividad específicamente humana, que nacen de una misma raíz: del ser y de sus exigencias ontológicas.